AHMAD NAWAWI

PERSPEKTIF
TEOLOGI & FILSAFAT

AL GHAZALI & HUME

"

KRITIK DEKONSTRUKTIF
NALAR KAUSALITAS
DALAM TEOLOGI DAN FILSAFAT

AHMAD NAWAWI

PERSPEKTIF TEOLOGI & FILSAFAT AL GHAZALI & HUME

KRITIK DEKONSTRUKTIF
NALAR KAUSALITAS
DALAM TEOLOGI DAN FILSAFAT

Madani
Malang, 2011

PERSPEKTIF TEOLOGI DAN FILSAFAT AL-GHAZÂLÎ DAN HUME

Kritik Dekonstruktif Nalar Kausalitas dalam Teologi dan Filsafat

Pertama kali diterbitkan di Indonesia dalam
Bahasa Indonesia oleh Madani.
Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Cetakan Pertama
14 X 20 cm
i – xii ; 1 - 232

Penulis:
Ahmad Nawawi

Cover : Wawan S, Lay out : Elva

ISBN : 978 - 602 - 95805 - 9 - 4

Penerbit
Madani (kelompok Penerbit Intrans)
Wisma Kalimetro
Jl. Joyosuko Metro 42 Malang, Jatim
Telp. 0341-573650, 7079957 Fax. 0341-573650
Email : redaksi.intrans@gmail.com
Intrans_malang@yahoo.com

Distributor :
Cita Intrans Selaras

PENGANTAR **PENERBIT**

Pandangan Al-Ghazali dan Hume yang mempunyai latar berbeda, namun mempunyai beberapa pandangan yang kemudian dianggap melengkapi, hingga saat ini tentu sangat menarik untuk dikaji. Meskipun alat membaca yang kemudian dijadikan basis argumentasinya berbeda antara keduanya, namun pada titik tertentu ada kesepahaman yang relatif memadai dalam menjelaskan prinsip-prinsip kausalitas.

Penekanan Hume pada aspek empiris yang meninggalkan tentang apsek-aspek teologis yang kemudian mempunyai kesamaan dengan Al-Ghazali yang menitikberatkan pada dasar argumentasinya yaitu aspek metafisis dan teologis, telah memunculkan perdebatan-perdebatan baru.

Hadirnya buku ini tak lain adalah untuk memperkaya khazanah pemikiran yang berkembang di Indonesia. Buku yang banyak mendedahkan tentang konsepsi kausalitas di antara kedua tokoh ini tidak akan pernah habis untuk dikaji. Oleh karena itu, saran dan tawaran-tawarn ide yang dapat memperkaya kajian-kajian di bidang pemikiran teologi dan filsafat ini, tentu kami sangat terbuka. Untuk itu, kami berharap ada masukan yang konstruktif untuk perbaikan pada penerbitan buku-buku selanjutnya.

PEDOMAN TRANSLITERASI

ا	=	tidak dilambangkan
ب	=	b
ت	=	t
ث	=	ts
ج	=	j
ح	=	h
خ	=	kh
د	=	d
ذ	=	dz
ر	=	r
ز	=	z
س	=	s
ش	=	sy
ص	=	sh
ض	=	dh
ط	=	th
ظ	=	zh
ع	=	‘
غ	=	gh
ف	=	f
ق	=	q
ك	=	k
ل	=	i
م	=	m
ن	=	n
و	=	w
ه	=	h
ء	=	’
ي	=	y

Untuk Madd dan Diftong

â	=	a panjang
î	=	i panjang
û	=	u panjang
ـَوْ	=	aw
ـُوْ	=	uw
ـَيْ	=	ay
ـِيْ	=	iy

UCAPAN TERIMA KASIH

Buku yang hadir ke tangan para pembaca ini memiliki proses sejarah tersendiri. Karya sederhana ini sengaja ditulis bagian dari upaya saya untuk melakukan apa yang disebut oleh Al-Jâbirî sebagai "*qirâ`ah mu`âshirah*" (telaah kontemporer) atas tradisi (*al-turast*) yang sangat kaya dalam khazanah historisitas pemikiran Islam. Pemilihan sosok Al-Ghazâlî sebagai kajian, tidak terjebak pada sakralisasi ketokohannya *an sich*, atau karena telah terjatuh kepada "*taqdîs al-afkâr al-dînî*" (ortodoksifikasi pemikiran keagamaan) sebagaimana yang diungkapkan Arkoun dalam Kritik Nalar Islamnya. Namun semua itu lebih didasari upaya merekonstruksi sikap kritis terhadap otentisitas (*al-ashâlah*) dalam diskursus pemikiran keagamaan (*religious thought*). Begitu pula pemilihan Hume sebagai "cermin perbandingan" yang *vis-à-vis*, diharapkan akan terjadi objektifikasi dalam memandang legasi pemikiran – sekontroversial apapun – yang telah mereka tinggalkan.

Buku ini representasi dari *living tradition* yang penulis alami ketika menapaki dinamika studi di dua program pascasarjana yang berbeda, maka bersama segala kekurangan dan kelebihannya, munculnya karya ini tidak terlepas dari adanya bantuan dan kontribusi berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak. Untuk itu penulis ingin menghaturkan penghargaan bagi civitas akademika Pascasarja UIN Jakarta seperti Prof. Dr. Azyumardi Azra, Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, Prof. Dr. Said Agil Munawwar, Dr. Muslim Nasution, Prof. Dr. Zainun Kamal dan Dr. A. Wahib Mu'thi, Prof. Dr. Abd. Aziz Dahlan, Prof. Dr. Amsal Bakhtiar. Tidak lupa, kepada Mr. Dr. Seyyed Mohsien Miri yang dulu menjabat selaku Chancellor of Islamic College for Advanced Studies (ICAS) London di Jakarta, Ir. Husain Heriyanto, M.Hum sebagai Educational and Student Affair beserta karyawan ICAS-Paramadina, penulis menghaturkan terima kasih atas kebaikannya memberikan *scholarship* pada angkatan pertama kehadiran lembaga ini di Jakarta dalam program *M.A.*

course of Islamic Philosophy untuk empat semester. Terima kasih pula bagi dosen-dosen ICAS (baik yang di Iran maupun Jakarta) atas diskusi dan kuliah menariknya yang memberikan "pencerahan" intelektualitas, utamanya; Dr. Ali Reza Hodaee, Dr. M. Ja'far 'Elmi, (alm.) Cak Nur, Kang Jalal, Prof. Dr. Mulyadhi Kartanegara, Dr. Haidar Bagir, Mr. Musa Kazhim, Ir. Armahedi Mahzar dan Dr. Thomas.

Begitupun untuk semua keluarga besar penulis di Depok dan Palangka Raya, khususnya Abah-Mama KH. Busra Chalid dan Hj. Sai'rah, orang tua penulis yang dengan segala kesederhanaannya begitu "ikhlas" membesarkan dan mendidik agar menjadi orang yang berguna. Pula Kanda Prof. Dr. H. Ahmadi Isa, M.A. dan Hj. Siti Wahidah yang tiada henti-hentinya selalu mem-*backup* perjalanan hidup penulis. Selain itu yang teramat penting, *my lovely wife* Siti Muslihah yang banyak memberikan masukan konstruktif serta menjadi "teman" diskusi. Bagi segala kesabaran dan ketulusannya di sini tiada kata yang dapat saya ekspresikan kecuali terima kasih *for stand by me* bersedia mendampingi penulis dalam suka-duka mengarungi bahtera rumah tangga. tidak lupa ketiga orang "permata hati" penulis; Neng Annisa Jasmine Raudhina, Abang M. Haekal Lazuardi dan Ade Adyan Syamil Ramadhan. Kehadiran mereka benar-benar telah menjadi "*qurrata a'yûn*" di sela-sela problematika hidup yang penulis hadapi selama ini.

Selanjutnya terima kasih pula bagi seluruh pimpinan dan kolega saya di STAIN Palangka Raya, utamanya kakawanan dosen angkatan 99 yang sampai saat ini masih memiliki idealisme yang "membuncah" meski saat santai *baramian* minum di warung Amang diskusi ilmiah ternyata selalu hadir berkumandang. Juga bagi *akhi al-kirâm* Dr. Muhammad HM. Said selaku kepala UP3M yang memiliki andil besar atas terbitnya buku ini.

Akhirnya *the last but not least*, terima kasih tak terhingga mesti saya haturkan kepada Penerbit MADANI Malang (kelompok Intrans Publishing) yang kemudian berkenan menerbitkan karya sederhana ini sebagai setitik kontribusi bagi dinamika perkembangan studi dan diskursus pemikiran keagamaan di Indonesia.

Depok, November 2011

PENULIS

DAFTAR ISI

BAB III
AL-GHAZÂLÎ DAN KAUSALITAS

BAB IV
DAVID HUME DAN KAUSALITAS

BAB V
KAUSALITAS ANTARA AL-GHAZÂLÎ DAN DAVID HUME: STUDI KOEKSISTENSI KAUSALITAS

BAB VI

BAB I

PENDAHULUAN

A. Menguak Kembali Diskursus Kontroversial

Dalam khazanah filsafat dan teologi, teori kausalitas (*causal relationship*) merupakan isu yang fundamental. Prinsip teori ini menegaskan, bahwa setiap peristiwa harus mempunyai sebab, dan setiap sebab niscaya melahirkan akibat alaminya.[1] Kajian filosofis tentang konsep 'penyebaban' (*causation*) ini sudah menyibukkan para filosof-filosof awal Yunani untuk mengetahui apa dan bagaimana alam berasal.[2] Begitu pula kaum teolog bahkan menjadikan logika sebab-akibat sebagai basis rasional (*rational principles*) untuk menopang keberadaan Tuhan. Hal itu dapat dilihat dari argumentasi-argumentasi

---

[1]Lihat Muhammad Bâqir al-Shâdr, *Falsafatunâ: Dirâsah Maudhu'iyyah fî Mu'tarak al-Shirâ' al-Fikri al-Qâ'im baina Mukhtalaf al-Tayyârât al-Falsafiyyah wa Khâshshah al-Falsafah al-Islamiyyah wa al-Mâddiyah al-Diyâliktikiyyah (al-Mârkisiyyah)*, (Beirut: Dâr al-Ta'âruf li al-Mathbû'ât, 1989), hal. 263. Teori ini akan penulis elaborasi lebih jauh pada **bab II** dalam buku ini.

[2]Konon orang yang mula-mula sekali menggunakan akal secara serius adalah Thales (624-546 SM). Dia mempertanyakan "*what is the nature of the world stuff?* " Thales menjawab itu adalah air, karena sumber segala kehidupan. Sementara Anaximenes (585-528 SM) menyebut udara, Anaximandros (610-540 SM) menyebutnya *a peiron*, sebab ia merupakan substansi pertama yang bersifat kekal dan ada dengan sendirinya. Lihat Frederick Mayer, *A History of Ancient and Medieval Philosophy*, (New York: American Book Company, 1950), hal. 18-19. K. Bertens menegaskan bahwa lewat kajian 'penyebaban' (*causation*), kejadian-kejadian alam sengat menarik perhatian para filosof klasik. Mengapa

adanya Tuhan yang mereka kembangkan dari berbagai perspektif.[3]

Pada tataran ini kepercayaan pada eksistensi kausal (*causal nexus*) merupakan kenyataan yang signifikan. Dalam dunia medis misalnya, penggunaan obat mesti berasaskan

---

ada perubahan siang menjadi malam, pasang surut, kondisi musim panas dan musim dingin? Hal ini merupakan fenomena-fenomena yang kemudian mereka kaji secara serius. Karena itu, ungkapan Plato dan Aristoteles bahwa filsafat bermula dari rasa heran, menurut Bartens dapat dibenarkan. Baca, K. Bertens,*Sejarah Filsafat Yunani*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1992), cet. IX, hal. 32.3) Argumen Teleologis. Argumen ini (*telos* = tujuan) sebagaimana ditegaskan William Paley (1743-1805 M) seorang teolog Inggris, bahwa alam raya ibarat sebuah jam. Semua struktur mekanisnya saling bekerja dengan teratur. Langit tinggi yang biru, matahari yang bersinar setiap hari, planet-planet berotasi secara teratur, semua yang terjadi bukan tanpa sebab dan tujuan. Di balik kejadian-kejadian ini mestilah ada yang mengatur dan menciptakannya. Henri More (penulis Inggris) dengan mendukung argumen Paley bahkan mempertanyakan, kenapa gigi seri tajam seperti pisau, sementara gigi geraham tumpul? Mengapa manusia memiliki tiga patahan (seperti engsel) di kaki, tangan dan jari-jari. Bukankah lebih enak jika memiliki dua atau empat patahan saja? Alasannya menurut More, semua tentulah ada Yang Maha Pintar yang mengatur dan mendesain semua itu dengan tujuan yang jelas. Baca, Geddes Mac Gregor, *Introduction to Religious Philosophy*, (London: Maxmillan LTD, 1960), hal. 115. Pada konteks ini terhadap adanya berbagai macam argumentasi-argumentasi teologis, Mulyadhi Kartanegara menegaskan, meskipun pada dasarnya iman bagi umat beragama bersifat emosional, tetapi semua itu tetap harus ditopang secara rasional dan logis. Lihat Mulyadhi Kartanegara, "Argumen-Argumen adanya Tuhan," dalam Jurnal Pemikiran Islam *Paramadina*, vol. I, no. 2, (1999), hal. 102. Untuk lebih konkrit tentang deskripsi argumentasi-argumentasi adanya Tuhan baca misalnya, Brian Morley, *Western Concepts of God*, (The Internet Encyclopedia of Philosophy, 2003), hal. 1-17; William L. Craig,*Wallace Matson and the Crude Cosmological Argument*, , hal. 1-5; Majid Fakhri, "The Classical Islamic Arguments for the Existence of God," dalam *The Muslim World*, 47, (1957), hal 133-145.

[3] Pemikiran keagamaan mengajukan beberapa argumentasi atau dalil tentang adanya Tuhan. Setidaknya ada 3 argumentasi yang cukup populer, yaitu; (1) Argumen Ontologis. Argumentasi ini (*ontos* = sesuatu yang berujud) merupakan salah satu argumen tradisional yang yang diajukan oleh filsafat agama. Argumen ini misalnya dipelopori oleh Plato (428-348 SM), yang menyatakan tiap benda-benda di alam mestilah ada ideanya (konsepsi universal dari sesuatu) yang bersifat kekal lagi tetap. Idea-idea itu tidak terpisah, semuanya bersatu dalam sebuah idea yang tertinggi yang disebut dengan idea kebaikan atau Yang Mutlak Baik (*the absolute good*) sebagai sumber, tujuan, dan sebab segala yang ada. Baca, Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and it's Connection with Political and Social Cir cumstance from the Earliest Times to the Present Day*, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1946); hal. 137; Lihat juga misalnya Harun Nasution, *Falsafah Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973),

prinsip-prinsip kausalitas. Sebuah obat dianggap harus memiliki kadar kepastian tertentu, sebagai sebab-akibat sembuhnya bagi suatu penyakit. Jika hal tersebut tidak berlaku, maka dapat dibayangkan proses kesehatan hidup manusia akan berada pada titik krisis. Selain itu, wilayah tata-aturan kemanusiaan seperti penegakan hukum (*law enforcement*) dan prinsip keadilan juga sangat bergantung terhadap kemestian hubungan antar sebab-akibat (*causal relationship*). Umpamanya untuk menjatuhkan vonis terhadap kejahatan seseorang, atau agar bisa memperoleh ganti rugi dari seorang pelaku tindak pidana. Di sini mesti terdapat relasi kausal di antara peristiwa-peristiwa tersebut.

Teori sebab-akibat (kausalitas) bahkan sangat penting untuk konstruksi ilmu pengetahuan. Asumsinya menjadi fondasi epistemologis bagi progresifitas sains dan teknologi yang dikembangkan manusia. Menurut Ian G. Barbour, pengetahuan kita bertumpu pada dunia observasi dan eksperimentasi. Proses itu berlangsung melalui kegiatan pengamatan saat penyusunan hipotesis, kemudian diikuti percobaan-percobaan empirik, untuk kemudian menjadi dasar perumusan dan penentuan suatu teori, dari susunan hukum keilmuan (*scientifik law*).[4] Bagitu pula Bâqir al-Shâdr malah menegaskan bahwa secara umum teori-teori ilmiah dalam

---

hal. 51-53; (2) Argumen Kosmologis. Argumentasi ini (*cosmos* = alam) muncul dari kepercayaan bahwa alam pada wujudnya hanyalah bersifat mungkin (probabilitas). Karena itu ia bergantung kepada sebab untuk aktualisasi. Alam merupakan akibat (*effect*), dan membutuhkan adanya sebab (*cause*) atau 'penyebaban' (*causation*). Zat yang menyebabkan adanya alam tidak mungkin alam itu sendiri, sebagaimana kursi misalnya, yang tidak bisa menjadikan dirinya sendiri. Oleh karena itu maka harus ada Zat yang lebih sempurna dari alam yang tidak disebabkan oleh apapun yang diklaim sebagai *The First Cause* (sebab pertama). Lihat, William L. Craig, *Wallace Matson and the Crude Cosmological Argument*, (Leadership University, 1997), hal. 1;

[4] Setidaknya ada dua komponen pokok dalam ilmu, yaitu: (1). Data eksperimen dan observasi. (2). Konsep-konsep dan teori-teori. Secara induktif, pencarian ilmu diawali dengan observasi-observasi dan kemudian perumusan teori lewat generalisasi pola-pola dalam data tersebut. Sedangkan dengan deduktif, teori-teori tersebut dapat dicoba kembali melalui eksperimentasi dan observasi. Ian G. Barbour, *Religion in the Ege of Science*, (London: SCM Press, 1990), hal. 31-33.

berbagai lapangan eksperimentasi dan observasi sangat bergantung dan bersandar kepada prinsip dan hukum kausalitas. Dia dengan ekstrim berkata: "*Kalau saja tidak karena prinsip dan hukum kausalitas, tentu tidaklah mungkin memaparkan objektivitas persepsi inderawi, tidak pula teori hukum ilmu apa pun...*"[5]

Meski begitu *urgent* signifikansi dan kontribusi teori kausalitas ini dalam dinamika kehidupan, kita kemudian berbenturan pada persoalan krusial yang perlu dijawab; Apakah hubungan kausalitas itu bersifat kemestian (*causal necessary*)? Jika harus berpijak pada teori kausalitas, benarkah hal tersebut menjadi fakta yang sesungguhnya dari sebuah peristiwa? Bagaimana logika sebab dan akibat yang terjadi di alam ini dapat dipahami dan disimpulkan?

Mencari jawaban dari persoalan-persoalan tersebut, kajian kausalitas mempresentasikan dialektika pemikiran yang tajam. Terjadi pro-kontra pandangan atas fenomena sebab-akibat. Upaya untuk memahami logikanya menimbulkan perdebatan yang menarik di wilayah teologi dan filsafat. Pada konteks ini, salah satu sisi kontroversial dalam sejarah pemikiran Islam adalah munculnya penolakan tegas Al-Ghazâlî (1058-1111 M) – dianggap mewakili sosok teolog – terhadap logika keniscayaan hukum kausalitas. Pada karya kontroversialnya *Tahâfut Al-Falâsifah* (Kerancuan Para Filosof), di pasal ke 17, Al-Ghazâlî sangat menolak konsepsi kemestian kausalitas yang diyakini Ibn Sînâ (980-1037 M) dan para filosof Muslim aliran peripatetik (*masysyâ'iyyah*).[6] Bagi Ibn Sînâ alam

---

[5]Lihat Muhammad Bâqir al-Shâdr, *Falsafatunâ...*, hal. 261.

[6]Peripatetik (*masysyâ'iyyah*) adalah suatu istilah yang berasal dari bahasa Yunani *peripatein* yang berarti berjalan dengan berkeliling. Kata tersebut juga merujuk kepada kata *peripatos* yang berarti serambi gedung olah raga di Athena, tempat di mana Aristoteles mengajar sambil berjalan-jalan. Dalam tradisi filsafat Islam, istilah itu dikenal dengan *masysyâ'iyyah* yang berarti melangkahkan kaki dari satu tempat ke tempat lain. Penggunaan istilah peripatetik (*masysyâ'iyyah*) ini mengacu kepada metode mengajar Aristoteles yang menggembleng siswanya dengan cara berjalan-jalan. Oleh karena itu, istilah peripatetik mengacu pada seluruh bangunan filsafat Aristoteles. Majid Fakhri, "*al-Masyâ'iyyah al-Qadîmah*" dalam Ma'în Ziyâdah (Ed.) *Al-Mausû'ah Al-Falsafiyyah Al-'Arabiyyah*, Cet I, Jilid II, (T.kp.; Ma'had al-Inmâ al-'Arabiyyah, 1988), hal. 1274.

semesta (selain Tuhan) sepenuhnya terdiri dari pelbagai peristiwa yang telah ditentukan dan dipastikan. Menurutnya, Tuhan tidak bisa lagi mengubah sesuatu yang telah terjadi karena semua itu telah diniscayakan oleh penyebab yang menjadikannya. Tuhan hanya memiliki esensi yang secara absolut mutlak-ada, sedangkan kemaujudan yang selain-Nya akan diakibatkan oleh sebab-sebab selain diri-Nya. Artinya pada konteks ini Tuhan adalah Sebab Mutlak secara nama (nominal) yang sebenarnya tidak memiliki kekuasaan untuk menginterversi apa saja bakal terjadi.[7]

Kepercayaan para filosof bahwa peristiwa kausal yang terjadi di alam merupakan refresentasi kejadian alamiah yang terjadi pada *nature* masing-masing benda dianggap Al-Ghazâlî telah menepikan ke-Mahakuasa-an serta kehendak mutlak Tuhan.[8] Dalam kritiknya terhadap filosof Muslim yang dia vonis

---

[7] Baca L. Gardet, "'Illa", dalam B. Lewis (ed.), *et al.*, *The Encyclopaedia of Islam*, (Leiden E.J. Brill, Luzac & Co., 1979), v ol. III, hal. 1131; Lebih jauh lihat Michael E. Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avecenna" (Ibn Sînâ) dalam *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honur of Geor ge F. Hourani*, (New York: State University of New York Press, 1984), hal. 172-187; Juga S. Inati, *Ibn Sînâ and Mysticism: Remarks and Admonitions*, (London: Kegan Paul International, 1996a). T ampaknya pembatasan kekuasaan Tuhan ini secara paralel senada dengan faham kaum rasionalis Mu'tazilah. Menurut faham Mu'tazilah, kekuasaan mutlak Tuhan dibatasi oleh kebebasan manusia y ang telah diberikan Tuhan sendiri dengan sifat keadilan-Ny a, kekuasaan itu juga dibatasi oleh natur atau hukum alam (*sunnah Allâh*) yang tidak akan mengalami perobahan-perobahan. Bagi Al-Jâhizh dan Al-Khayyât misalny a, tiap-tiap benda memiliki sifat dan naturny a sendiri yang menimbulkan efek tertentu (menurut natur masing-masing). Lihat 'Abd Al-Karîm Al-Syahrastânî, *Kitâb Al-Milal wa Al-Nihal*, Muhammad ibn Fath Allâh Al-Badrân (ed.), jilid I, (Kairo, 1951), hal. 75; Sementara Mu'ammar, menegaskan efek-efek yang ditimbulkan tiap-tiap benda adalah bukan perbuatan Tuhan. Perbuatan Tuhan hanyalah pada lev el menciptakan benda-benda y ang mengatur natur tertentu tersebut. Lihat Abû Al-Hasan Al-Asy'arî, *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn*, Hilmut Ritter (ed.), 2 Vols., (Constantinople: Mathba'ah al-Dawlah, 1930), bag. II, hal. 90. Oleh karenanya, pada tataran ini, kaum Mu'tazilah menurut Nader sangat percaya pada hukum alam (*sunnah Allâh*), yang mengatur perjalanan kosmos menurut hukum deterministiknya. Ia tidak akan berubah-ubah sesuai dengan keadaan Tuhan itu sendiri yang tidak dapat berubah-ubah, di dalamny a sangat erat terkait antara hubungan sebab dengan akibat (kausalitas). Mu hammad Rasyîd Ridhâ, dalam a *Tafsîr Al-Manâr*, vol. I-V, (Kairo: Dâr al-Manâr, 1367 AH), vol. IV, hal. 147-212.

[8] Lihat Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, Sulaimân Dunyâ (ed.), (Misr: Dâr al-Ma'ârif, 1966), cet. IV, hal. 239.

telah "kafir" saat itu,[9] Al-Ghazâlî menilai mereka telah terlalu jauh terkontaminasi logika Yunani yang tidak dilandasi pada kebenaran wahyu Tuhan. Sanggahan Al-Ghazâlî terhadap matafisika spekulatif Ibn Sînâ dan sistem pemikirannya, tentang jaringan relasional antara sebab-akibat pada peristiwa dan fenomena alam (*natural evens*), merupakan sebuah perdebatan menarik dalam sejarah pemikiran Islam. Hal ini terbukti dengan munculnya *counter* kritis Ibn Rusyd (1126-1198 M) terhadap pandangan Al-Ghazâlî yang dituangkannya dalam kitâb *Tahâfut Al-Tahâfut* (Kerancuan dalam Kerancuan).[10]

Majid Fakhry guru besar filsafat di "Centre for Muslim-Christian Understanding" Georgetown University menilai bahwa sebab akibat yang ditolak Al-Ghazâlî merupakan persoalan penting yang lebih dari dua abad sebelumnya telah "mengadu domba" antara teolog dengan filosof menjadi *vis-a-vis*.[11] Kepercayaan para filosof bahwa peristiwa dalam tatanan alam ini berasal dari "sebab-sebab sekunder" melalui

---

[9] Tidak semua apa yang menjadi pemikiran para filosof dikafirkan oleh Al-Ghazâlî, dalam *Tahâfut al-Falâsifah*, dari 20 masalah (16 metafisika dan 4 fisika) hanya 3 persoalan yang dia klaim telah melenceng dari agama. Yaitu: tentang *qadîm*-nya alam (*a parte ante*); Pengetahuan Tuhan (*juz'iyyât* atau *kulliyyât*); dan masalah kebangkitan jasmani. Baca tulisan Al-Ghazâlî dalam *Tahâfut Al-Falâsifah* (Kerancuan para Filosof). Anggapan bahwa filsafat telah melampai wewenangnya merupakan inti dari kritik tersebut. 'Filsafat' yang dia maksud adalah corak filsafat metafisika spekulatif seperti faham dua tokoh Neo-Platonisme Muslim al-Fârâbî, Ibn Sînâ. Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, (Kairo: Mathba'ah al-A'lâmiyyah, 1303), hal. 12-13; W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazâlî*, (London: George Allen and Unwin, 1953), hal. 32-33.

[10] *Tahâfut Al-Tahâfut* karya Ibn Rusyd merupakan serangan frontal terhadap buku *Tahâfut Al-Falâsifah*-nya al-Ghazâlî. Karya polemis ini paling populer di antara tulisan-tulisan Ibn Rusyd yang lain. Disusun tahun 1180 M, yaitu 85 tahun sesudah *Tahâfut* al-Ghazâlî. 'Abd al-Rahmân Badawî memuji *Tahâfut Al-Tahâfut* sebagai karya terbaik Ibn Rusyd, karena menurutnya, memiliki kekayaan ilmiah dan menunjukkan orisinalitas pemikiran kajian filosofis. 'Abd al-Rahmân Badawî, *Histoire de la philosophie en Islam*, (Paris: J.Vrin, 1972), hal. 869. Pada salah satu kritiknya tajamnya terhadap al-Ghazâlî, Ibn Rusyd menyatakan bahwa "*mengingkari hukum sebab-akibat (kausalitas) berarti juga menolak ilmu pengetahuan, dan berarti pula menyatakan bahwa tidak ada sesuatu apapun di dunia ini yang dapat diketahui secara pasti.*" Lihat Abû Al-Walid Ibn Rusyd, *Tahâfut Al-Tahâfut,* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1968), hal. 319.

[11] Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Colombia University Press, 1970), hal. 257. Senada dengan Fakhri, Marmura menegaskan

"intermediary causes" sangatlah ditentang kaum teolog. Semua dianggap tidak sesuai dengan konsepsi al-Qur'an tantang aktivitas Tuhan pada alam serta menegasikan keunikan dan ke-Mahakuasa-Nya[12]

Bagi Van Den Bergh, meskipun Al-Ghazâlî disebut-sebut sebagai teolog pertama yang secara sistematis melontarkan penolakan keniscayaan hubungan sebab akibat.[13] Namun, sikap Al-Ghazâlî ini kemudian memunculkan kontroversi dialektis. Pandangannya terhadap kausalitas oleh banyak pengkaji *Islamic studies* dianggap memiliki argumentasi yang lemah dan rigid. Sebab konsepsi hukum-hukum kausalitas itu bagi Al-Ghazâlî telah dianggap otoritas Tuhan.[14] Semua diserahkan kepada kekuasaan mutlak-Nya.[15] Manusia – dalam perspektif teologis – tidak boleh mengatakan bahwa "banyak anak akan berakibat pada ekonomi keluarga dan kelanjutan pendidikan". Pandangan seperti itu bagi Al-Ghazâlî sangat menepikan *omnipotence* Tuhan (kekuasaan-Nya) di dalam memberi rezki. Bahkan Al-Ghazâlî – dalam kaitannya untuk mempertahankan

---

bahwa *"Hakekat kausalitas Tuhan merupakan isu sentral metafisika, ia merupakan isu fundamental dalam konflik antara para filosof dan Asy'âriyyah.* " Baca artikel Michael E. Marmura, "The Logical Role of the Argument from Time in the Tahâfut's Proof for the World's Preeternity" dalam *The Muslim World*, 49, (1959), hal. 314.

[12] Majid Fakhri, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, (London: Goerge Allen and Unwin, Ltd., 1958), hal. 56-58; Lihat Juga Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, (Cambridge, Massachussetts and London, England: Harvard University Press, 1976), hal. 518-591.

[13] Simon Van Den Bergh dalam (terj.), *Avarroes' Tahafut Al-Tahafut* (*The Incoherent of The Incoherence*), vol. I, (London: Luzac, 1954), Pendahuluan, hal. xxix; Sementara itu Fakhri menduga bahwa penolakan Al-Ghazâlî atas hukum sebab-akibat tampaknya dipengaruhi oleh sikap kaum skeptik Yunani dari aliran Pyrrhonian. Baca Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*, hal. 257.

[14] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, trans. Liadain Sherrard, (London: Kegan Paul International-Islamic Publication for The Institute of Ismaili Studies, 1993), hal. 85.

[15] Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, hal. 239-251. Pada konteks ini Rahman menegaskan, "*... Sebagaimana Al-Ghazâlî menolak kausalitas dan kekuatan kehendak manusia demi kepentingan Kemahakuasaan Tuhan, oleh karena itu manusia dianggap hanyalah aktor secara metaforis, pelaku sesungguhnya adalah Tuhan sendiri...*" Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), hal. 27.

arti mukjizat secara tradisional –meragukan berlakunya hukum kausalitas ini.[16] Tuhan menurutnya dapat dengan mudah merubah tongkat menjadi ular tanpa harus melalui format aturan logis-rasional yang benar berdasarkan tata aturan prinsip-prinsip sebab-akibat (lihat misalnya peristiwa *ab initio*).[17]

Pada konteks ini ketika memahami apa yang disebut dengan kausalitas oleh Al-Ghazâlî itu sangat erat terkait dengan pendekatan *occasionalism* Al-Asy'âriyyah (teologi atomistik-nya),[18] dan faham kekuasaan Tuhan secara absolut.[19] Keyakinan Al-Ghazâlî bahwa Tuhan dapat berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya (*real agent*)[20] bermauara atas keberatan utamanya melihat cara pandang Ibn Sînâ dan para filosof lainnya yang membahas Tuhan tanpa habis-habisnya sehingga melakukan distorsi dan reduksi pada "peran" Tuhan sesungguhnya. Bagi Al-Ghazâlî, bahasa tentang Tuhan seharusnya betul-betul mengabstraksikan bahasa tentang Tuhan itu sendiri, bukan bahasa baru tentang ketuhanan yang dirampingkan dan aturan-aturan tertentu yang mesti ditaati. Intinya, tidaklah cukup berpolemik tentang ihwal Tuhan jika yang dimaksud dengan "Tuhan" berbeda dengan Tuhan dalam pemahaman agama.

Refleksitas dari asumsi Al-Ghazâlî tersebut secara signifikan berimplikasi pada keyakinannya akan relatifivisme eksistensi prinsip-prinsip sebab akibat yang ada di alam. Dalam hal ini, Michael E. Marmura menilai, bahwa penolakan Al-Ghazâlî terhadap kemestian logika kausalitas tersebut dianggap tidaklah kondusif untuk konstruksi positivisme Ilmu

---

[16]Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hal. 76.

[17]Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah,* hal. 246.

[18]Baca Majid Fakhri, *Islamic Occasionalism...,* hal. 9.

[19]Bagi kelompok Asy'âriyyah, Tuhan berkuasa dan berkehendak mutlak. Dia tidak tunduk kepada apapun dan siapapun, di atas Tuhan tidak ada suatu zat lain yang dapat membuat hukum dan mementukan boleh atau tidaknya yang Tuhan perbuat. Abû al-Hasan al-Asy'arî dalam *Al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah*, (Hyderabat, 1948).

[20]Lihat Al-Ghazâlî dalam *Al-Iqtisâd fî Al-I'tiqâd*, Ibrahim Agah Cubukcu and Husseyin Atay (ed.), (Ankara: Ankara Universitesi, 1962), hal. 184.

pengetahuan dan berimplikasi negatif bagi pembentukan semangat etos kerja kemanusiaan.[21] Bahkan yang sangat "menyedihkan" sosok serta pemikiran Al-Ghazâlî selama ini untuk umumnya umat Islam – dianggap representasi pemahaman keagamaan terbaik yang *taken for granted*.[22]

Benarkah asumsi ini? Apakah sikap penolakan Al-Ghazâlî terhadap kausalitas membentuk pandangan negatif kaum muslim terhadap sains dan membawa implikasi besar terhadap etos kerja mereka? Prediksi tersebut menurut hemat penulis kiranya perlu mendapatkan – meminjam istilah Amin Abdullah – klarifikasi-klarifikasi wilayah historisitas.[23]

---

[21] Marmura berkomentar: "*... Kita sangat kesulitan memahami apa maunya Al-Ghazâlî atas kausalitas*". Michael E. Marmura dalam "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, III, (1965), hal. 193; Fakhry bahkan menyatakan: "*...Jika kita membiarkan pemahaman tentang rangkaian kausalitas berakhir dan menuju Sang Pencipta, maka pengetahuan akan kehilangan keteraturan benda-benda yang ada.*" Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism*, hal. 67; Fazlur Rahman juga mengespresikan keberatan y ang sama dalam *Islam and Modernit...*, hal. 3, 7, 152.

[22] M. Amin Abdullah misalnya dengan prihatin menyayangkan sikap umat Islam (terutama konteks Indonesia) yang mengagungkan "kebesaran" sosok Al-Ghazâlî *per se*. Ia menganggap bahwa kita selama ini justru tidak mewarisi sikap kritisnya. Umat Islam – meminjam istilah Arkoun – telah "terjebak" dalam "*taqdîs al-afkâr al-dînîy*" (ortodoksifikasi pemikiran keagamaan). Lihat Amin Abdullah, "Al-Ghazâlî 'Di Muka Cermin' Immanuel Kant" dalam *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas,*? (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet. II, hal 282. Sementara Mulyadhi Kartanegara tampaknya juga melihat adanya kondisi Al-Ghazâlî phobia pada umat Islam. Menurutnya, Al-Ghazâlî semestinya dilihat secara proporsional. Baca Mulyadhi Kartanagara, "Membela Kebenaran dengan Filsafat," kata pengantar dalam Hasan Bakti Nasution, *Filsafat Umum*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), cet. I, hal. xi.

[23] Hoodbhoy mengakui adanya kontribusi ortodoksi agama (seperti sikap Al-Ghazâlî) terhadap kemunduran sains di dunia Islam. Baca Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas (Antara Sains dan Ortodoksi Islam)*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 183-184. Bahkan M. Amin Abdullah secara tegas cenderung mengakui bahwa disamping jasa besar pemikiran Al-Ghazâlî terhadap berbagai bidang kajian dalam pemikiran Islam, namun, kaitannya dengan pembentukan semangat etos ilmu, penolakan Al-Ghazâlî atas kausalitas membentur tembok dialektis yang kaku dan tidak bersifat pragmatis kemanusiaan. Baca M. Amin Abdullah, "Pemikiran Al-Ghazâlî Relevansinya dengan Perkembangan Pemikiran dan Etos Kerja Umat Islam di Indonesia" pada *Falsafah Kalam Di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), cet. I, hal 130-132; Atau lihat Amin Abdullah, "Imam Al-Ghazâlî dan Pemikirannya" dalam *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*?, , hal 271-

Terlepas dari pro dan kontra atas penolakan al-Ghazâlî terhadap kemestian kausalitas, pada abad ke tujuh belas sikapnya ini ternyata mendapat legitimasi dari David Hume (1711-1777 M), salah seorang filosof Barat yang paling terkenal dari kaum empiris.[24] Sebagai puncak dari gerakan empirisme,[25] Hume menekankan bahwa pengalaman lebih memberikan keyakinan dibandingkan kesimpulan logika *an*

---

272. Senada dengan Amin, penilaian negatif atas Al-Ghazâlî juga disampaikan oleh sejarawan Philip K. Hitti, dalam *History of the Arabs*, (London: Maxmillan Ltd., 1973), hal. 432.

[24]Empiris (*empiricism*: Inggris) diderivasi dari *empiria*, *empeiros* (Yunani) yang artinya pengalaman atau *experientia* (Latin). Hal tersebut mengandung makna bahwa, (1). Sumber seluruh pengetahuan harus dicari dalam pengalaman; (2). Semua ide (gagasan) merupakan abstarksi y ang dibentuk lewat menggabungkan apa yang dialami; (3). Pengalaman inderawi adalah satu-satunya sumber pengetahuan; (4). Semua yang manusia ketahui akhirnya bergantung pada data inderawi; (5). Akal budi tidak dapat memberikan pengetahuan tentang realitas tanpa acuan dari pengalaman inderawi. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996), cet. I, hal. 197-198. Lebih jauh tentang wacana ini baca hal. 198-202; Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), cet. IV, hal. 121-123; Wiliam L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, (New York: Humanity Books, 1999), hal. 197-199; Morris T. Keeton, "Empiricism", dalam Dagobert D. Runes, *Dictionary of Phiosophy*, (New Jersey: Littlefield, Adam & Co., 1976), hal. 89-90; Bandingkan pula dengan D.W. Hamlyn, "Empiricism" dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. II, (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1972), hal. 499-504. Menurut Muhadjir sebenarnya secara axiologis, ada empat empiris dalam kehidupan manusia, yaitu: (1). Empiris sensual, sesuatu yang dapat diamati kebenarannya berdasarkan inderawi; (2). Empiris Logic, sesuatu yang dapat dihayati kebenarannya lewat ketajaman pikiran manusia dalam memberi makna atas indikasi empiris; (3). Empiris Etik, sesuatu yang dapat dihayati kebenarannya karena ketajaman akal-budi manusia dalam memberi makna ideal atas indikasi empiris; (4). Empirik Transendental, yang hanya diakui dalam penelitian fenomenologi. Baca Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1990), cet. II, hal. 24-25 dan 29.

[25]Filsafat Hume telah memberikan pengaruh besar terhadap progresifitas pemikiran Barat sejak pertengahan abad ke delapan belasan. Baca misalny a karya, Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hal. 634; Diane Collinson,*Lima Puluh Filosof yang Menggerakkan Dunia*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001), cet. I, hal. 118; Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*, (Jakarta: Gramedia, 1992), cet. V, hal. 23; FX. Mudji Sutrisno (ed.), *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), cet. II, hal. 61.

sich atas kemestian sebab akibat.[26] Terjadinya kausalitas tidak lain hanya hubungan saling berurutan yang secara konstan terjadi. Misalnya api yang membuat air mendidih, menurut Hume, sesungguhnya pada peristiwa tersebut tidak dapat diamati "potensi aktif" yang mendidihkan air. Jadi "potensi aktif" yang disebut "hukum kausal" bukanlah hal dapat diamati. Hal itu tidak dapat dilihat mata kita saat berada dalam "air" yang dimasak. Dengan demikian, fenomena kausalitas sejatinya tidak bisa digunakan untuk menetapkan peristiwa yang akan datang berdasarkan peristiwa-peristiwa yang terdahulu. Relasi fenomena itu hanyalah sebuah *post hoc non propter hoc* (sesudahnya, bukan karenanya).[27]

Pernyataan Hume, tentang hakekat epistimologi dari konstruksi pengetahuan manusia dalam melihat fenomena sebab akibat, berimplikasi pada penghujatan Hume atas argumentasi ontologis dan teologis eksistensi Tuhan. Secara teoritis, menurutnya akhirnya tidak dapat kita dibuktikan apa-apa dari perkataan manusia tentang agama. Kepercayaan terhadap Tuhan secara empiris hanyalah bersandar kepada pengalaman kita masing-masing. Sedangkan hal itu, bagi Hume, merupakan setumpuk pengetahuan persepsi dan koleksi emosi manusia *per se*.[28] Implikasi dari hal ini, segala bentuk sumber agama, semisal informasi Kitab Suci, bagi Hume adalah takhyul. Hume bahkan dengan lantang juga menolak mukjizat sebagai salah satu dasar penting dari kepercayaan agama (*religious belief*).[29]

---

[26]David Hume, "The Idea of Necessary Connexion" dalam *Enquiries Concerning The Human Understanding and Concerning The Principles of Morals* , L.A. Selby-Bigge (ed.), Second edition, (Oxford: Clarendon Press,1902), sect. VII, part II, hal. 75.

[27]Hume, *Enquiries...*, sect. VII, part I, hal. 63.

[28]Brian Morley, *Western Concepts of God*, hal. 10.

[29]Christine Overall, "Miracles As Evidence Against The Existence of God." *Southern Journal of Philosophy*, 23 (1985), hal. 347-353; David Ow en, "Hume Versus Price On Miracles and Prior Probabilities: Testimony and The Bayesian Calculation." *Philosophical Quarterly*, 37 (1987), hal. 187-202.

Sikap skeptis juga penegasian Hume ini akhirnya memicu kritik tajam dari banyak filosof setelahnya. Immanuel Kant (1724-1804 M) misalnya begitu sangat terinspirasi dengan argumentasi-argumentasi Hume. Hume dianggap telah membangunkan Kant dari tidur dogmatisnya.[30] Bahkan untuk menjawab sikap skeptis dan empirisme dari Hume, Kant kemudian menghadirkan *Kritik der reinen Vernunft* (Kritik atas Rasio Murni) yang diterbitkan pada tahun 1781.[31]

Pada tataran ini, kajian serius terhadap pemikiran Al-Ghazâlî dan Hume, meskipun dari latar belakang historis yang berbeda, menyingkapkan sisi menarik menyangkut persamaan-persamaan mereka terhadap makna ontologis logika sebab akibat (kausalitas). Jika muncul asumsi (bahkan kesimpulan) umum bahwa penolakan hukum kausalitas yang digagas Al-Ghazâlî hanya pertimbangan teologis *an sich,* kental nuansa teologis-spekulatif untuk mempertahankan spirit ortodoksi religius. Sangat tendensius dilandasi keinginan untuk menjustifikasi berlakunya mukjizat secara empiris. Mengapa logika penolakan kausalitas Al-Ghazâlî ini justru mendapatkan legitimasi dari Hume, yang secara diametral berbeda? Di mana

---

[30] Pengaruh Hume dan apa yang terjadi terhadap Immanuel Kant, ini diungkapkan oleh Kant dalan komentarny a yang populer sekali. Kant berkata: *"...It's Hume who awakened me from my dogmatic slumber"*. Baca, D.W. Hamlyn, *The Penguin: History of Western Philosophy*, (London: Penguin Books Ltd, 1990), hal. 218; Robert Cummins and David Ow en (ed.), *Central Reading in the History of Modern Philosophy: Descartes to Kant*, (New York: Wadsworth Publishing Company, 1999), hal. 326.

[31] *Kritik der reinen Vernunft* atau *Critique of Pure Reason* karya Immanuel Kant ini adalah kajian epistemologis y ang mendasar. Dia membuka perspektif baru pada kajian tersebut. Sekat-sekat dikhotomis antara rasionalisme dan empirisisme berhasil secara sistematis dipadukan Kant dengan kritis. Bagi Soroush, seorang cendikiawan muslim liberal Iran kontemporer, Kant diklaim sebagai bapak epistemologi modern. Lihat Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, (Bandung: Mizan, 2002), cet. I, hal. 272. Dalam salah satu kritiknya, Kant menilai bahwa konsepsi David Hume dan kaum empiris radikal tidak berhasil melihat di mana letak perbedaan pemahaman manusia tentang logika sebab akibat, prinsip non-kontradiksi, kebebasan dan moralitas. Lihat Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (1781), terj. Norman Kempt Smith, (New York St. Martin's Press, 1965), A. 188-189/B 232, hal. 217-218.

Hume justru sangat skeptis terhadap agama (Tuhan) juga tidak mengakui adanya fenomena-fenomena supra natural seperti mukjizat? Pada konteks ini, kesimpulan bahwa penolakan Al-Ghazâlî terhadap kausalitas dianggap karena terlalu bernuansa spekulatif serta kental dengan semangat keagamaan, maka jika melihat sikap penolakan yang sama dari Hume, akhirnya asumsi itu hemat penulis menarik untuk dikaji ulang.

Adanya studi kritis yang mengurai posisi keduanya dalam dinamika sejarah pemikiran, baik Al-Ghazâlî juga Hume, yang disimpulkan memiliki kesamaan sikap terhadap hukum kausalitas, menjadi perlu dianalisis. Karena selama ini kajian kausalitas al-Ghazâlî-Hume (baca: penolakan mereka) umumnya terjebak dalam logika penyeragaman sikap (*final logic*). Bukan berdiri pada kajian; Mengapa kesamaan sikap tersebut bisa muncul dari situasi dan kondisi yang berbeda (*process logic*)?[32] Oleh sebab itu, perlu sebuah rekonstruksi dan verifikasi ulang penolakan kausalitas Al-Ghazâlî dengan menghadapkannya pada penolakan yang sama dari Hume. Hal ini dimungkinkan karena secara historis, keduanya telah mempresentasikan pemikiran dan sikap kritis terhadap tradisi dan sistem yang mapan. Dengan penuh keyakinan – Al-Ghazâlî misalnya – tanpa kompromi mengkritisi sistem pemikiran para filosof Muslim di zamannya, yang diwakili oleh metafisika-dogmatik-emanatif Ibn Sînâ. Sementara Hume sendiri dengan tegas mengekspresikan gagasan empirismenya menggugat otoritas agama dan kemapanan rasionalisme yang telah "*didewa-dewakan*" saat itu.

B. Fokus Kajian Buku

Prinsip kausalitas secara substansial bersandar pada keyakinan bahwa segala sesuatu memiliki sebab, dan setiap sebab akan memunculkan akibat sebagai konsekuensinya. Teori

---

[32] Dinamika yang terjadi mengenai pemahaman kausalitas al-Ghazâlî-Hume akan penulis deskripsikan secara konkrit pada "**Kajian Pustaka**" dalam bab I ini.

ini dianggap sebagai salah satu kontribusi terbesar filsafat untuk ilmu pengetahuan. Ia bahkan menjadi basis epistemologis pada konstruksi pengetahuan dan menempati posisi penting dalam setiap kajian ilmiah.[33]

Menghadapi masalah seperti, apa hubungan antara sebab dan akibat? merupakan hal yang membutuhkan penyelidikan-penyelidikan akurat. Dan, ketika diskursus 'penyebaban' (*causation*) itu "dibedah", akan muncul pertanyaan-pertanyaan fundamental-substansial; Mengapa segala sesuatu butuh sebab akibat? Apakah semua peristiwa harus berpegang pada prinsip ini? Bahkan jika kausalitas memang mesti terjadi (*causal necessity*) apakah ia merupakan proyeksi dari realitas yang sesungguhnya?[34]

Menelusuri diskursus tersebut merupakan kajian-kajian yang menarik. Eksplorasi pemikiran yang berkembang di sekitar teori-teori kausalitas dengan multidemensi pendekatannya menjadi urgent untuk pahami. Karena ketika memasuki persoalan-persoalan kausalitas, hal itu akan mempresentasikan problematika epistemologis[35] serta perdebatan ontologis.[36]

---

[33] Teori-teori ilmiah secara umum bergantung dan bersandarkan pada prinsip hukum kausalitas, yang menegaskan bahwa setiap peristiwa mempunyai sebab, setiap sebab niscaya melahirkan akibat alaminya, sedangkan antara sebab dan akibat keduanya mestilah selaras. Lihat Mehdi Golshani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'ân*, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 137; Muhammad Bâqir al-Shâdr, *Falsafatunâ*. ., hal. 261.

[34] Lihat pertanyaan A.C.Lacey dalam *A Dictionary of Philosophy*, (New York: Roudledge, 1996), edisi III, hal. 42-47; Juga James W. Cornman & Keith Lehrer, *Philosophical Problem and Arguments: An Introduction*, (London: Macmillan, 1968), hal. 171-180.

[35] Istilah epistemologi pertama kali dipergunakan oleh J.F. Ferrier, untuk membedakan antara dua cabang kajian filsafat, epistemologi dan ontologi. Wilayah epistemologi ini setidaknya berkaitan dengan metafisika, logika, dan psikologi. Lihat Ledger Wood, "Epistemology" dalam Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, (New Jersey: Littlefield, Adam & Co., 1976), hal. 94; Wiliam L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, hal. 205-206; Tentang sejarah epistemologi lebih jauh baca D.W. Hamlyn dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. III, .hal. 5-38. Epistemologi dapat diartikan sebagai studi yang menganalisa dan menilai secara kritis tentang mekanisme dan prinsip-prinsip yang membentuk keyakinan. Baca Alvin I. Goldman, "Epistemic and the Science of Knowledge" dalam Keith Lehrer & Ernest Sosa (ed.), *The Open Curtain*, (A.U.S. Soviet Philosophy Summit, 1991).

[36] Ontologi – (*ontology*: Inggris) dari Yunani yaitu *on*, *ontos* (ada, keberadaan) – adalah teori yang 'ada' dan realitas. James K. Fiebleman, "Ontology" dalam Dagobert D. Runes, *The Dictionary of Philosophy*, hal. 219;

Dengan ini, berpijak dari identifikasi dinamika kausalitas yang sudah dipaparkan sebelumnya, eksplorasi bahasan dalam buku ini akan diarahkan pada kausalitas dalam pandangan Al-Ghazâlî dan David Hume sebagai representasi dari pemahaman teologis dan filosofis. Sisi urgensitas persoalan yang akan ditelaah adalah, upaya verifikasi ulang penolakan keduanya terhadap hukum sebab akibat (kausalitas) sebagaimana stigma-stigma yang berkembang dan telah menjadi kesimpulan umum selama ini.

Ada beberapa hal menarik untuk diperbincangkan pada kasus penolakan logika sebab akibat Al-Ghazâlî dan Hume. *Pertama,* apa yang dimaksud dengan kausalitas, dan bagaimana sesungguhnya teori kausalitas mereka? *Kedua,* jika penolakan Al-Ghazâlî terhadap kausalitas karena landasan teologis-metafisis-spekulatif, sedangkan Hume berdasarkan pendekatan filosofis-empiris-konkrit, mengapa keduanya menghasilkan kesamaan pandangan, padahal mereka berpijak dari argumentasi yang diametral-kontradiktif? *Ketiga,* bagaimana eksistensi pemikiran itu pada konteks kekinian, implikasi-implikasi apa yang muncul dari paradigma mereka tersebut?

Terhadap sejumlah agenda persoalan-persoalan yang ada, penulis memfokuskan kajian buku ini untuk diarahkan pada

---

Wiliam L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, hal. 535-536; Istilah ini pertama kali digunakan oleh Rudolf Goclenius tahun 1636. Sementara Abraham Calovius menggunakan istilah ini bersama *metaphysica*. Ontologi sebagai istilah filsafat akhirnya dibakukan oleh Chirtian Wolff (1679-1754) dan Alexander Gottlieb (1714-1762). Wolff dalam *Philosophia Prima Sive Ontologia*, menegaskan bahwa metode ontologi adalah deduktif. Melalui cara ini, prinsip fundamental dari segala sesuatu ditetapkan dan bersifat non-kontradiktif. Bagi Wolff, seluruh alam semesta merupakan kumpulan *being* (keberadaan) yang masing-masing memiliki esensi. Baca Alasdair MacIntyre, "Ontology" dalam Paul Edward (ed.),*The Encyclopedia of Philosophy*, vol. V, hal. 542-543. Meninjau persoalan ontologi adalah mengadakan penyelidikan terhadap sifat dan realitas dengan refleksi rasional serta analisis dan sintetis logikal. M.A. Hasyem, *Essentials of Muslim Philosophy*, (Kushita: Amarendra Nath Chaliravanty, 1963), hal. 4-6. Di bidang ontologi perlu diadakan pemisahan antara *the real* (kenyataan) dengan *the appearance* (penampakan). Hal urgen di bidang ontologi ialah: "Apakah yang merupakan hakekat yang terdalam dari segenap kenyataan". Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat...*, hal. 191-192.

wilayah penolakan keduanya terhadap prinsip hukum kausalitas, baik dilihat pada sisi persamaan, maupun perbedaan. Studi ini berupaya untuk mengklarifikasi serta meninjau ulang paradigma *mode of thought* dengan melakukan pendekatan komparatif antara Al-Ghazâlî (representasi teologi) dengan Hume (representasi filsafat). Mungkin nanti ada yang mempersoalkan; Mengapa justru Al-Ghazâlî-Hume yang dijadikan fokus perbandingan? Mengapa bukan dengan tokoh sesama Muslim atau sebaliknya? Misalnya antara Al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd, atau Hume dengan Kant? Di sini alasannya bagi penulis, keduanya – lewat pendekatan dan metodologi yang sangat bertolak-belakang – sama-sama berkoeksistensi menolak kemestian sebab dan akibat. Bagi penulis, kesimpulan yang terlihat saling mendukung tersebut menjadi menarik untuk ditelaah dan dieksplanasikan lewat menghadapkan keduanya di "muka cermin" perbandingan.

C. Studi Kepustakaan

Melacak studi banding yang mengkaji koeksistensi kausalitas antara Al-Ghazâlî dan David Hume yang dibahas secara signifikan, spesifik dan holistik, sejauh *library research* yang penulis telusuri belumlah ditemukan. Hampir semua perbincangan kajian kausalitas keduannya (baik Al-Ghazâlî maupun Hume) umumnya dilakukan secara parsial-individual,[37] atau lewat mempresentasikan mereka pada sisi yang pro-kontra. Sebagai contoh adalah *Islamic Occasionalism*

---

[37]Di sini perlu dipertegas, jika yang penulis maksudkan dengan perbincangan kausalitas secara "parsial-individual" adalah, bahw a kajian atas konsepsi kausalitas al-Ghazâlî-Hume, umumny a dilakukan secara terpisah. Kalaupun dibany ak tulisan ditemukan pembahasan koeksistensi teori kausalitas mereka, biasany a hany a disinggung secara sekilas dan tidak spesifik. Beberapa contoh kajian "parsial-individual" ini, misalny a bisa dibaca pada Majid Fakhri, pada bahasan "The Systematic Refutation of Neo-Platonism: Al-Ghazâlî", dalam *A History,*hal. 244-261; Oliver Leaman, "Creation and the Controversy over the Nature of Causality", dalam *An Introduction,* hal. 74-86;. M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazâlî Metaphysics," dalam M.M. Sharif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, vol. I, (Pakistan: Royal Book Company, 1983), hal. 614-616; Massimo Companini, "Al-Ghazâlî", dalam Seyyed Hossien Nasr & Oliver Leaman

karya Majid Fakhry. Buku yang versi aslinya merupakan disertasi untuk Department of Philosophy Edinburgh University, pada bab II "The Repudiation of Causality by al-Ghazâlî" dan bab III "The Averroist Rehabilitation of Causality" secara komprehensif memaparkan penolakan Al-Ghazâlî dan responsi Ibn Rusyd atas penolakan tersebut.[38] Di kajian ini gagasan kausalitas Hume memang disinggung, tetapi pembahasannya hanyalah sekedar konfirmasi atas kesamaan

---

(ed.),*History of Islamic Philosophy*, vol. I, (New York: Routledge, 1996), hal. 262-263; Seyyed Hossien Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (Harvard University Press, 1968), tentang "Al-Ghazâlî" dalam bab XII (The Controv ersies of Philosophy and Theology), hal. 305-312; L.E. Goodman, "Did Al-Ghazâlî Deny Causality," dalam *Studia Islamica,* vol. 47, (Paris: G.-P. Maisonneuve-Larose, 1978), hal. 83-120; Michael E. Marmura dalam " Al-Ghazâlî 's Second Causal Theory in the 17th Discussion of His Tahâfut," dalam *Islamic Philosophy and Mistycism*, Parviz Morewedge (New York, 1981), hal 85-112; Michael E. Marmura, "Al-Ghazâlî on Bodily Resurrection and Causality in Tahâfut and the Iqtishâd," *Aligarh Journal of Islamic Thought*, 1, (1989), hal. 46-75; Michael E. Marmura, "Ghazâlî and Demonstrativ e Science", , hal. 193; B. Abrahamov, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality," dalam *Studia Islamica,* vol. 67, (1988), hal. 75-98; Alai Alon, "Al-Ghazâlî on Causality," pada *Journal of the American Oriental Society*, 100, 3, (1980), hal. 397-405; George F. Hourani, "The Dialogue betw een Al-Ghazâlî and the Philosophers on the Origin of the World," dalam *The Muslim World*, 48, (1958), hal. 183- 314; Stephen Riker, "Al-Ghazâlî on Necessity Causality in the Incoherence of the Philosophers", dalam *The Monist*, vol. 79, no. 3, hal-315-324; Leor Halevi, "The Theologian' s Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali" dalam *Journal of the History of Ideas*, (Inc. 2002), hal. 19-39; Peter Adamson, "Al-Ghazâlî, Causality, and Knowledge," dalam *Journal of Islamic Philosophy*, hal. 1-5; Barry S Kogen, "The Philosophers Al-Ghazâlî and Averroes on Necessary Connection and the Problem of Miraculous", pada *Islamic Philosophy and Mysticism*, Parviz Morewedge, hal. 113-132; Jalal al-Haqq, "Al-Ghazâlî tentang Kausalitas, Induksi dan Mukjizat," dalam Jurnal *Al-Huda,* vol. II, no. 5, (Jakarta: Islamic Center, 2002), hal. 83-93. Juga untuk kajian kausalitas Hume, kita akan menemukan misalny a dalam, Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*, (London: Routledge, 1995), 120-122; Richard H. Hopkin & Aurum Stroll, *Philosophy Made Simple*, (New York: Made Simple Book Inc., 1958), hal.107-109; Harrison Hall & Norman E Bowie, *The Tradition of Philosophy*, (California: Wadsworth Publishing Company, 1986), hal. 66-76; John K. Roth & Frederick Sontag, *The Question of Philosophy*, (California: Wadsworth Publishing Company, 1988), hal. 80-85; Steven M. Lahn, Patricia Kitcher & Goerge Sher, *Reason at Work: Introduction Reading in Philosophy*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1984), hal. 306-317; Melvin Rader, *The Enduring Question: Main Problem of Philosophy*, (New York: Holt, Renehart & Winson, 1956), hal. 278-301.

[38] Baca Majid Fakhri, *Islamic Occasionalism...*, hal. 56-138.

sikap dengan al-Ghazâlî.[39] Begitu pula kita juga akan menemukan konsep kausalitas yang dipertentangkan pada tulisan A.Y. Al-Marzûqî dalam *Mafhûm al-Sababiyyah 'inda al-Ghazâlî*, yang secara tegas menjelaskan konflik antara Al-Ghazâlî dengan Ibn Rusyd. Di sini malah Hume sama sekali tidak disinggung.[40] Sementara itu di karya Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazal and Immanuel Kant*,[41] meskipun ditemukan wacana kausalitas dengan nuansa yang berbeda, yaitu studi komparatif antara Al-Ghazâlî dan Kant, namun dalam tulisan tersebut kita masih menemukan konsepsi kausalitas yang *vis-a-vis* (dipertentangkan). Walaupun kausalitas al-Ghazâlî-Hume disebutkan memiliki kesamaan, namun dalam kajiannya Amin Abdullah tidak merinci lebih jauh koeksistensi mereka.[42] Karya ini lebih memfokuskan perhatian kepada persoalan etika al-Ghazâlî-Kant yang memang menjadi *main idea* pembahasan.

Koeksistensi kausalitas yang dilihat secara paralel antara al-Ghazâlî-Hume akhirnya ditemukan dalam pembahasan Amsal Bakhtiar, *Problematika Metafisika dan Fisika dalam Filsafat Islam: Perbandingan antara Al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd.*[43]

Pada tulisan ini (merupakan disertasi), Amsal Bakhtiar cukup refresentatif mengabstraksikan koeksistensi kausalitas

---

[39] Tentang kausalitas Hume ini, lihat Majid Fakhri, *Islamic Occasionalism...*, hal. 11, 13-14, 211-212.

[40] A.Y. Al-Marzûqî, *Mafhûm al-Sababiyyah 'inda Al-Ghazâlî*, (Dâr bû Salamah li al-Thabâ'ah wa al-Nasyar, 1978.), pada bab I pasal I, hal. 27-47, pasal II, hal. 51-67, dan bab II, hal. 85-131.

[41] Buku ini versi aslinya merupakan disertasi M. Amin Abdullah di Middle East Technical University Ankara Turki. Baca M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazal and Immanuel Kant*, (Turki: Türkiye Diyanet Vakfi, 1992), dalam chapter II, "Ethic that can be Constructed out of Critique of Dogmatic Metaphysics" terutama pada poin C, tentang "Causality as Related to the Ethical Problems," hal. 68-94.

[42] Lihat Amin Abdullah, *The Idea of Universality...*, hal. 72, 78, 80, 82, 276.

[43] Baca Amsal Bakhtiar, *Problematika Metafisika dan Fisikadalam Filsafat Islam: Perbandingan antara Al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd*, (Jakarta: IAIN, 1998), pada bab II, "Kategorisasi Filsafat Menurut Al-Ghazâlî dan Reaksinya terhadap Pandangan Para Filosof dalam Bidang Metafisika dan Fisika" poin E, tentang "Hukum Kausalitas dan Mukjizat," hal. 132-154.

Al-Ghazâlî dangan Hume. Namun, karena tema persoalan yang dikajinya adalah studi banding antara Al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd, maka pembicaraan kausalitas Hume hanyalah bersifat komplementer.[44]

Secara fair, penelusuran yang penulis lakukan dalam kajian kepustakaan (*library research*) belum dapat dipastikan telah mengakomodasi seluruh kajian tentang al-Ghazâlî-Hume. Namun tulisan-tulisan tersebut di atas setidaknya merupakan gambaran representasi tentang dinamika kajian kausalitas keduanya. Oleh karena itu, berbeda dengan bahasan yang telah disebutkan di atas, kajian buku ini akan memfokuskan ke dalam koeksistensi al-Ghazâlî-Hume, dan tidak hanya berhenti pada paparan-deskriptif konsep logika sebab-akibat mereka, tetapi juga memusatkan perhatian pada seberapa besar relevansi konsepsi keduanya dalam menolak kausalitas, jika dilihat dari sisi argumentasi yang diametral kontradiktif.

D. Signifikansi Kajian

Kajian buku ini merupakan refleksifitas terhadap khazanah pemikiran Islam klasik dengan menghadapkannya pada dinamika pemikiran yang berkembang di dunia Barat abad ke 17 dan 18-an. Selain itu, kajian ini sebagaimana yang telah penulis ungkapkan pada **"Fokus Kajian"**, adalah upaya untuk verifikasi dan rekonstruksi ulang pemikiran Al-Ghazâlî dan Hume tentang Teori Kausalitas. Lewat perspektif teologis dan filosofis, koeksistensi kausalitas mereka akan dilihat; Apakah secara absolut mereka menegasikan eksistensi hukum kausalitas tersebut? Jika tidak, bagaimana titik dasar persamaan dan perbedaan keduanya? Bahkan lebih jauh apa

[44]Amsal Bakhtiar juga kembali mengangkat kajian kausalitas antara Al-Ghazâlî dan Hume pada sebuah jurnal ilmiah. Namun pembicaraan itu – karena sifatnya artikel – menurut penulis perlu dielaborasi lebih jauh, dengan memaparkan pendekatan yang holistik terhadap wilayah pemikiran al-Ghazâlî-Hume. Baca Amsal Bakhtiar, "Problematika Teori Kausalitas Perbandingan antara Al-Ghazâlî dan David Hume," dalam *Mimbar Agama dan Budaya*, no. 29 th. XII, (Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat IAIN Jakarta, 1994/1995), hal. 31-42.

implikasi-implikasi logis yang akan muncul dari *world-view* Al-Ghazâlî-Hume ini? Ataukah selama ini telah terjadi reduksi dan distorsi pemikiran atas konsepsi kausalitas mereka?

Thus, bagi penulis, komparasi yang dilakukan dalam buku ini – sebagaimana yang diungkapkan Thompson[45] – diharapkan memberikan pengertian baru untuk memperlihatkan garis kekuatan serta kelemahan masing-masing pandangan Al-Ghazâlî dan Hume. Dalam tabrakan ide-ide, dapat dinilai dengan tajam dinamika masing-masing tradisi antar mereka sehingga secara holistik diharapkan akan terbuka perspektif pemahaman baru yang lebih luas.

E. Metodologi Penulisan

Buku ini merupakan penelitian kualitatif[46] yang dikembangkan ke dalam sebuah bentuk metode penelitian ilmiah (*the scientific method of research*). Adapun cara kerja metode penelitian seperti ini, Paul D. Leedy menjelaskan:

> *"A means whereby insight into an undiscovered truth is sought by (1). Identifying the problem that defines the goal of quest, (2). Ghatering data with the hope of resolving the problem, (3). Positing a hypothesis both as logical means of locating the data and as an aid to resolving the problem, (4). Empirically testing the hypothesis by processing and interpreting the data to see if the interpretation of them will resolve the question that initiated the research."*[47]

Oleh karenanya, berpijak dari anjuran Leedy di atas, maka secara teknis pembahasan buku ini akan dioperasikan berdasarkan mekanisme berikut:

---

[45] J.B. Thomspson, *Critical Hermeneutics; a Study in the Thought of P. Ricoeur and J. Habermas*, (Cambridge: University Press, 1983), hal. 4.

[46] Penelitian kualitatif yang dimaksud di sini adalah penelitian yang pengumpulan datanya bersifat kualitatif. Lihat Imran Arifin, (ed.), *Penelitian Kualitatif dalam Ilmu-Ilmu Sosial dan Keagamaan*, (Malang: Kalimasahada, 1996), hal. 4.

[47] Paul D. Leedy, *Practical Research Planning and Design*, (Upper Saddle River, N.J. Merril, 1997), hal. 110.

1. Basis Metodologi

Studi buku ini akan mengambil obyek ide Al-Ghazâlî - Hume,[48] yaitu gagasan-gagasan atau pemikiran mereka tentang kausalitas. Penolakan mereka dari dimensi sudut pandang yang berbeda, akan dilihat dengan menggunakan metode penelitian deskriptif-komperatif-analisis yang mempertimbangkan konteks sosio-historis keduanya.

Untuk kerangka kerja kajian ini, ada persoalan krusial yang dihadapi; Mungkinkah melakukan studi komparatif terhadap dua tokoh yang memiliki kesamaan sikap dan pemikiran tetapi berpijak dari tradisi yang jauh berbeda? Bahkan mereka berdiri dalam perbedaan pendekatan yang bertolak-belakang (antara filsafat dengan teologi)?[49] Bagi penulis, mengikuti Bakker – secara motodologis – pada tataran formal dan material hal tersebut dimungkinkan untuk dilaksanakan.[50] Karenanya, menimbang asumsi ini, maka pembahasan buku ini mengandung pendekatan koherensi *intern*. Artinya, segala variasi makna konsep akan disesuaikan satu sama lain secara konsisten.[51] Upaya tersebut dilaksanakan tanpa mengadakan manipulasi keadaan atau situasi yang diharapkan menjadi dasar timbulnya data tertentu.

---

[48]Ide sebagai gagasan manusia, menurut Jujun S. Suriasumantri merupakan salah satu obyek penelitian. Lihat M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, (Bandung: Nuansa, 2001), cet. I, hal. 75-76.

[49]Terhadap perbedaan pendekatan antara fisafat dengan teologi, filosof Prancis Maurice Blondel menegaskan bahwa apa yang menjiwai filsafat ialah kritik rasional, sedangkan yang menjiwai teologi adalah beranjak dari tindakan percaya dan meyakini. Filsafat bercirikan induksi, dan teologi lebih kepada deduksi. Dengan begitu, antara pendekatan teologi dan filsafat berbeda prinsip. Namun, pada tataran aspek subyek dan obyek, mereka terdapat kesamaan bahasan. Baca Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), cet. I, hal. 19.

[50]Menurut Bakker agar upaya tersebut relevan setidaknya ada kategori syarat yang harus terpenuhi, yaitu; Masalah mereka representatif untuk diajukan; Pada konsepsi tersebut ditemukan hal-hal yang *common*, dan problematika ini bersifat sentral. Lihat Anton Bakker dan A. Charris Zubaidi, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Penerbit Knisius, 1999), cet. VII, hal. 83-84.

[51]Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), cet. II, hal. 115.

Pada konteks tersebut, penelitian pemikiran Al-Ghazâlî dan Hume akan dilakukan secara holistik pada wilayah normatif juga historis. Langkah pertama, pembahasan akan dilakukan dengan menguraikan gagasan konsepsi kausalitas yang menjadi objek primer penelitian. Kedua dilakukan interpretasi dari sudut pandang konteks yang berbeda. Di sini akan dipertimbangkan dinamika historis, kultural dan dimensi idiologis. Langkah ketiga untuk menemukan koeksistensi mereka akan dilakukan studi *content analysis*[52] dengan berpijak pada paradigma teori keduanya terhadap pengertian apa itu kausalitas.[53]

2. Analisa Data

Proses pengumpulan data dalam penyusunan buku ini,[54] penulis melakukan studi *library research* (penelitian kepustakaan) dengan menggunakan sumber-sumber primer

---

[52]Biasanya kajian analisis isi (*content analysis*) menghadirkan kajian hermeneutika. Carl Braathen menegaskan bahwa hermeneutika ialah hal yang merefleksikan bagaimana satu kata, konsep, atau sebuah peristiwa (masa dan kondisi yang telah lalu) dapat dipahami dan menjadi makna nyata masa sekarang. Lihat Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity agains Oppression*, (Oxford: Oneworld Publications, 1997), hal. 6. Komaruddin Hidayat menambahkan bahwa hermeneutika sebagai sebuah metode penafsiran tidak hanya berupaya menggali makna literalnya saja, tetapi juga mempertimbangkan horison-horison yang melingkupi teks tersebut (horison teks, pengarang, dan pembaca). Baca Komaruddin Hidayat,*Memahami Bahasa Agama*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 161.

[53]Langkah-langkah ini merupakan prosedur yang dilakukan oleh Metode Deskriptif Analisis-Kritis, seperti yang dianjurkan oleh Jujun S. Suriasumantri untuk "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan, dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan". Lihat M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama*, , hal. 68-70.

[54]Menurut Lexy J. Moleong, analisis data penelitian adalah sebuah proses menyusun, mengkategoikan data, mencari pola atau tema dengan maksud untuk memahami maknanya. Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Karya, 1989), hal. 4-8. Sementara Bogdan dan Biklen menegaskan bahwa analisis ini melibatkan pengerjaan organisasi data, pemilahan menjadi satuan-satuan tertentu, sintesis data, pelacakan serta penemuan hal-hal penting untuk dipelajari dan ditentukan agar dapat dikemukakan kepada orang lain. Baca Bogdan & Biklen, *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*, (Boston: Allyn and Bacon, 1982), hal. 52.

dan sekunder[55] termasuk terhadap penelitian-penelitian sebelumnya yang mengkaji tema yang paralel.

Terhadap Al-Ghazâlî, Kitab *Tahâfut Al-Falâsifah* merupakan referensi pokok, terutama secara spesifik yaitu penjelasan di pasal ke 17 tentang "**al-asbab wa al-musabbabat**",[56] yang mendeskripsikan sikap Al-Ghazâlî terhadap hukum kausalitas. Sementara mengenai itu pandangan Hume ditelaah dalam konsep "**of the Idea of Necessary Connexion**" Section VII pada *Enquiries Concerning The Human Understanding,*[57] juga termasuk pada masalah "**of Knowledge and Probability**" di *A Treatise of Human Nature,* Vol. I, Section III.[58]

Untuk membantu cakupan pemahan yang holistik atas konstruksi pemikiran al-Ghazâlî-Hume, maka kajian buku ini juga berpijak pada karya-karya mereka lainnya. Selain itu, studi terhadap sumber-sumber sekunder yang sudah membahas persoalan kausalitas keduanya, juga akan dijadikan referensi dalam buku ini.

Adapun dalam menyikapi data-data yang dijadikan sumber penulisan buku maka diperlukan:

a. Langkah Analisis Kritis

Metode analitis kritis digunakan mengingat obyek kajian dalam buku ini adalah gagasan atau ide manusia yang tertuang dalam bentuk naskah atau karangan seseorang. Metode analitis kritis seperti dikatakan Jujun S. Suriasumantri adalah metode penelitian yang didasarkan pada asumsi bahwa semua gagasan

---

[55]Menurut Bakker istilah untuk sumber primer adalah "pustaka primer " yaitu karya-karya tulis pribadi tokoh yang akan diteliti. Adapun sumber data sekunder disebut "pustaka sekunder," yaitu karangan atau monografi yang ditulis khusus tentang tokoh yang diteliti. Anton Bakker dan A. Charris Zubaidi, *Metodologi*, , hal. 63.

[56]Al-Ghazâlî , *Tahâfut Al-Falâsifah,* hal. 239-251.

[57]David Hume, *Enquiries Concerning The Human Understanding and Concerning The Principles of Morals ...,* hal. 60-80. Dalam hal ini pandangan Hume juga terdapat pada kajiannya tentang "Sceptical Doubts concerning the Operations of the Understanding", sect. IV, hal. 25-39.

[58]David Hume, *A Treatise of Human Nature,* vol. I, (London: J.M. Dent & Sons Ltd., 1964), hal. 73-172.

manusia tidak sempurna, dalam ketidaksempurnaan itu terkandung kelebihan dan kekurangan.[59]

Berpijak pada asumsi seperti itu, kajian ini akan menganalisis bagaimana koeksistensi al-Ghazâlî-Hume atas prinsip sebab-akibat (*causal nexus*), dilihat dari sisi persamaan dan perbedaannya, bersama refleksi terhadap implikasi-implikasi yang muncul dari keyakinan kausalitas al-Ghazâlî-Hume.

b. Langkah Sosio-Histroris

Penggunaan metode sosio-historis dalam kajian buku ini merupakan keniscayaan mengingat fakta bahwa polemik kausalitas dalam pentas pemikiran teologi dan filsafat merupakan resultan dari kondisi sosio-historis yang mengitarinya. Karena teori sosio-historis, seperti dilansir Kerlinger, merupakan sekumpulan konsep, definisi dan proposisi yang saling berjalin kelindan dan kemudian menghadirkan suatu tinjauan secara sistematis atas fenomena yang ada dengan menunjukkan variabel-variabel yang terkait dalam fenomena dengan tujuan memberikan eksplanasi dan prediksi atas keadaan dan kenyataan. Bahkan Gibb juga menambahkan, bahwa teori sosial historis merupakan suatu kumpulan statemen yang mempunyai kaitan logis, menghubungkan kaitan-kaitan sosio-historis dan merupakan cermin dari kenyataan yang ada rentang sifat-sifat atau ciri-ciri suatu kelas, peristiwa, sikap dan pandangan seseorang atau benda.[60]

---

[59]M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian...*, hal. 44-45. Pada tataran ini, Jujun lebih jauh merekomendasikan agar operasionalisasi metode analitis didasarkan pada langkah-langkah berikut: *Pertama*, mendeskripsikan gagasan yang menjadi obyek penelitian. *Kedua*, melakukan interpretasi terhadap gagasan tersebut dengan melakukan komparasi pemikiran yang berbicara pada topik yang sama. *Ketiga*, melakukan kritik terhadap gagasan yang telah diinterpretasikan tersebut. Sebab tujuan kritik dalam metode analisis kritis adalah mengungkapkan kelebihan dan kekurangan gagasan yang menjadi obyek penelitian. *Keempat*, melakukan studi analisis terhadap serangkaian gagasan primer yang menjadi obyek penelitian ini, dalam bentuk perbandingan. M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian...*, hal. 45-46.

[60]Zamrani, *Pengantar Pengambilan Teori Sosial*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hal. 1-2.

Melalui langkah ini, penulis berusaha melihat faktor-faktor sosiologis yang mempengaruhi pemikiran seorang tokoh. Pemikiran Al-Ghazâlî dan Hume akan digali dengan melihat hubungan antar variabel sosial yang bertalian dengan perjalanan intelektualnya dan sejauh mana berbagai variabel itu mempengaruhi pemikiran keduanya. Dari hubungan antara berbagai variabel tersebut, diharapkan akan memberikan konklusi yang dapat dipertanggung-jawabkan secara akademis. Artinya, lewat ungkapan yang berbeda, dapat dikatakan bahwa teori ini merupakan kerja spekulasi atau kemungkinan tentatif dalam menghasilkan fakta. Untuk ini William Goode dan Paul K. Hatt misalnya mengungkapkan bahwa: *"Theory is confused whit speculation and thus theory remains speculation until of is proved and when this proof is made, theory becomes fact."*[61]

F. Sistematika Buku

Secara sistematik, penulisan buku ini akan dibagi ke dalam bab-bab dan sub bab yakni:

Bab pertama merupakan suatu pendahuluan, yang mencakup latar belakang masalah, fokus kajian, studi kepustakaan, tujuan penulisan buku dan metode yang digunakan dalam penulisan.

Bab kedua adalah sebuah penjabaran terhadap konsepsi kausalitas serta korelasinya dengan wacana pemikiran. Penjelasan teori kausalitas ini sangat *urgent* untuk dikemukakan karena konsep ini merupakan isu krusial dan terma utama dalam membedah pandangan Al-Ghazâlî dan Hume. Penjelasan di bab ini juga merupakan upaya elaboratif dalam melihat sejarah perkembangan teori kausalitas pada ranah teologis serta filsafat.

---

[61]William J. Goode & Paul K. Hatt, *Methods in Social Research,* (New York: Mc-Graw-Hill Book Company, 1952), hal. 7.

Bab ketiga dan keempat, menjadi bagian penting lainnya untuk proses identifikasi siapa itu Al-Ghazâlî dan Hume. Dalam bab ini juga akan diuraikan bagaimana konsepsi keduanya mengenai hukum kausalitas (sebab-akibat).

Bab kelima, ialah bab inti yang merupakan isi kajian pokok, yaitu penjelasan juga pemaparan komparatif antara Al-Ghazâlî dengan Hume lewat studi koeksistensi keduanya. Studi dalam bab ini dilakukan melalui multidimensi pendekatan guna mendapatkan kajian yang holistik dan integral.

Bab keenam, adalah bagian akhir dari kajian buku ini, yakni pemaparan bagian ini menjadi klimaks dari upaya panjang penulisan buku ini. Di sini akan dapat dilihat bagaimana hasil akhir "pembacaan ulang" sosok dan pemikiran kausalitas Al-Ghazâlî dan Hume yang selama ini secara ekstrim telah dianggap kontroversial. Apakah kesimpulan buku akan sejalan dengan logika umum yang telah berkembang selama ini mengenai sosok dan pemikiran Al-Ghazâlî dan Hume, atau malah ada hal-hal spesifik yang akhirnya perlu untuk direvisi, diluruskan atau bahkan dikritik ulang? Bab ini akan menjelaskan hal tersebut secara konkrit.

BAB II

PROBLEMATIKA KAUSALITAS

A. Konsepsi Dasar Kausalitas

1. Teori Kausal

Prinsip-prinsip kausal[1] (hubungan sebab-akibat) merupakan realitas penting yang diketahui menusia sehari-hari. Misalnya, tangan menjadi terbakar karena memegang api, atau sesuatu akan basah jika terkena air. Memahami hubungan dialektis tersebut merupakan tuntutan karakteristik sisi rasionalitas manusia. Sebab, mencari explanasi adalah tendensi alamiah. Kecenderungan tersebut, seperti diakui Bâqir al-Shâdr, sudah menjadi watak dasar manusia, atau dalam bahasa Tolstoy, disebut *"is innate in the soul of man."*[2] Dorongan tersebut bahkan juga berlaku dalam dunia binatang (*animal world*). Secara instrinktif, untuk mendapatkan sebab-sebab gerak misalnya, mereka akan mencari sumber suara guna mengetahuinya.[3]

---

[1]Prinsip ini mendeskripsikan bahwa secara rasional segala sesuatu memiliki sebab yang kemudian akan memunculkan akibat.

[2]Mortimer J. Adler & William Gorman (ed.), *The Great Ideas: A Syntopicon of Great Books of the Western World*, chapter 8 "Cause", (London: William Benton, Publisher, 1952), hal. 155.

[3]Lihat Muhammad Bâqir al-Shâdr, *Falsafatunâ: Dirâsah Maudhu'iyyah fi Mu'tarak al-Shirâ' al-Fikri al-Qâ'im baina Mukhtalaf al-Tayyârât al-Falsafiyyah wa Khâshshah al-Falsafah al-Islamiyyah wa al-Mâddiyah al-Diyâliktikiyyah (al-Mârkisiyyah)*, (Beirut: Dâr al-Ta'âruf li al-Mathbû'ât, 1989), hal. 261.

Kausalitas (bahasa Inggris: *causality*) secara etimologi diderivasi dari bahasa Latin "causa" (berarti sebab) atau "causalis" (yang termasuk dalam masalah).[4] Sementara secara terminologi, kausalitas atau sebab-akibat menurut Lorens Bagus memiliki beberapa pengertian, yaitu:

1) Kausalitas berarti – menunjukkan – masuknya suatu sebab atas akibatnya dan juga hubungan yang muncul sebagai akibat aktivitas ini;
2) Biasanya yang dimaksud kausalitas, ialah terjadinya hubungan melalui bekerjanya suatu sebab efisien;
3) Kausalitas juga (dalam kategori filosofis) menunjukkan kaitan genetik niscaya antara gejala-gejala. Salah satu dari gejala tersebut disebut sebab, yang menentukan lainnya (disebut akibat) atau konsekuensi.[5]

Sementara bagi Bâqir al-Shâdr, apa yang disebut dengan kausalitas adalah:

1) Prinsip-prinsip yang menyatakan bahwa segala peristiwa memiliki sebab;
2) Setiap sebab niscaya melahirkan akibat alaminya. Karena itu sebuah akibat tidak mungkin terlepas dari sebabnya;
3) Setiap sebab dan akibat harus mempunyai Hukum Keselarasan. Oleh karenanya pada tataran ini, prinsip-prinsip kausalitas sangat bergantung kepada pembuktian realitas obyektif persepsi inderawi dan semua bersandar pada eksperimen.[6]

---

[4]Lihat, Noah Webster, *Webster's New Twentieth Century Dictionary*, second edition, (Unabidged, 1978), hal. 288; atau, baca *Ensiklopedi Indonesia*, (Jakarta: Ictiar Baru Van Hoeve, 1982), hal. 1694; Lihat juga W iliam L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, (New York: Humanity Books, 1999), hal. 110; Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), cet. IV, hal. 57.

[5]Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996), cet. I, hal.399.

[6]Muhammad Bâqir al-Shâdr, *Falsafatunâ...*, hal. 261-263; Bandingkan dengan Morris T. Keeton, "Causality", dalam Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, (New Jersey: Littlefield, Adam & Co 1976), hal. 47-48.

Dalam hal ini, dari beberapa pengertian kausalitas tersebut menurut Mudhafir semua dapat disimpulkan bahwa; *Pertama*, kata sebab hanya akan bermakna jika ia dihubungkan dengan akibat; *Kedua*, waktunya tidak bersamaan; *Ketiga*, sebab-akibat merupakan hubungan dalam urutan yang tidak berubah.[7] Oleh karena itu, secara substansial, prinsip kausalitas kemudian bersandar pada keyakinan bahwa segala sesuatu memiliki sebab, dan setiap sebab akan memunculkan akibat sebagai konsekuensinya. Teori ini dianggap sebagai salah satu kontribusi terbesar filsafat untuk ilmu pengetahuan. Ia menjadi basis epistemologi pada konstruksi ilmu pengetahuan serta menempati posisi penting dalam setiap kajian ilmiah.[8]

Namun, menghadapi masalah seperti apa hubungan antara sebab dan akibat merupakan suatu hal yang membutuhkan penyelidikan-penyelidikan akurat.[9] Bahkan ketika diskursus 'penyebaban' (*causation*) ini "dibedah", akan muncul pertanyaan-pertanyaan fundamental-substansial; Mengapa segala sesuatu butuh sebab akibat? Apakah semua peristiwa harus berpegang pada prinsip ini? Dan jika kausalitas memang mesti terjadi (*causal necessity*) apakah ia merupakan proyeksi dari realitas yang sesungguhnya?[10]

2. Relasi antara Sebab dan Akibat

Klaim bahwa dunia adalah rasional, selalu dihubungkan dengan fakta-fakta bahwa ia selalu teratur dan memiliki hubungan sebab-akibat. Matahari terbit, karena bumi berotasi secara teratur. Atau jatuhnya benda berat akan terkait dengan pelepasan benda itu sebelumnya dari ketinggian.

---

[7]Lihat Ali Mudhofir, *Kamus Istilah Filsafat dan Ilmu*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2001), hal. 63-64.

[8]Lihat Mehdi Golshani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 137; Muhammad Bâqir al-Shâdr, *Falsafatunâ*, hal. 261.

[9]Ali Mudhofir, *Kamus Istilah Filsafat*, hal. 63-64.

[10]Lihat pertanyaan A.C. Lacey dalam *A Dictionary of Philosophy*, (New York: Routledge, 1996), edisi III, hal. 42-47; Juga James W. Cornman & Keith Lehrer, *Philosophical Problem and Arguments:An Introduction*, (London: Macmillan, 1968), hal. 171-180.

Dinamika saling pertautan inilah yang kemudian memberikan manusia gagasan tentang logika sebab-akibat (kausalitas).

Pada konteks ini, upaya memahami berbagai ragam peristiwa yang terjadi akan menghadapkan kita pada dinamika *causation* (penyebaban).[11] Menurut Murthadha Muthahhari pelacakan problematika sebab-akibat merupakan persoalan filosofis yang paling tua.[12] Mengkaji masalah ini, seperti juga diakui oleh Louis O. Kattsoff[13] merupakan upaya yang sulit. Kesulitan muncul karena kejadiannya sedemikian rupa terjalin erat bersama pengalaman dan kenyataan fakta-fakta sesungguhnya.[14]

---

[11]Baca juga misalnya, Richard Taylor, "Causation" dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. II, (New York: Macmillan Publishing Co Inc. & The Free Press, 1972), hal. 56; Bandingkan dengan John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, (London: Roudledge, 1990), hal. 95-98; Jaegwon Kim, "Causation" dalam Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, (Cambridge University Press, 1995), hal. 110-112. Menurut Lorens Bagus, istilah 'penyebaban' disebut juga dengan istilah kausalitas. Prinsip penyebaban termuat dalam adanya hubungan yang bersifat mutlak antara sebab-akibat. Bagi skolastik, sebab merupakan prinsip sehingga sesuatu menjadi ada. Oleh karenanya, sebab selalu dikaitkan dengan akibat, lalu disebut sebab-akibat. Dalam sebab sudah termuat, – dengan salah satu cara – akibat. Berkaitan dengan ini dipandang bahwa suatu akibat tidak mungkin tanpa sebab. Sesuatu yang ada pasti memiliki sebab untuk keberadaannya. Suatu perubahan dianggap tidak berubah dari dirinya sendiri. Ia berubah karena adanya alasan yang memadai (*sufficient reason*) sehingga berubah. Setiap yang berubah digerakkan oleh yang lain. Semua yang berubah pasti disebabkan. Oleh karenanya, termuat prinsip metafisik tentang penyebaban. Keniscayaan dan kemutlakan yang disimpulkan lewat hubungan antara sebab-akibat tidak perlu diragukan lagi. Lihat Lorens Bagus, *Metafisika*, (Jakarta: Penerbit Gramedia, 1991), hal 157-158.

[12]Murthadha Muthahhari, *Tema-Tema Penting Filsafat Islam*, (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1993), cet. I, hal. 82.

[13]Dia seorang guru besar filsafat di Universitas North California Amerika Serikat. Karyanya *Element of Philosophy*, merupakan salah satu buku yang representatif untuk memahami dan memasuki persoalan dalam dunia filsafat.

[14]Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, hal. 56.

[15]Istilah ini masuk dalam perbendaharaan filsafat melalui Sir Wiliam Hamilton. Dia menggunakan kata ini untuk membedakan pandangan Thomas Hobbes dari fatalisme. Determinisme (bahasa Inggris) berasa dari bahasa Latin'determinare' yang berarti menentukan atau membatasi. Faham ini beranggapan bahwa setiap kejadian (peristiwa) "ditentukan". Artinya, tidak bisa terjadi kalau tidak ditentukan. Pandangan tersebut meniscayakan semua kejadian memiliki sebab. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hal. 159; Wiliam L. Reese,

Pada tataran ini paradigma kausalitas berimplikasi pada dua hal penting, yaitu prinsip determinisme[15] dan prinsip keseragaman alam.[16] Akan tetapi, saat kita memahami hubungan sebab-akibat (*causal relationship*), ada persoalan penting yang harus dijawab. Dari mana kita dapat ide tentang kausalitas ini? Apa hubungan antara suatu sebab dan sebuah akibatnya? Haruskah setiap peristiwa selalu memiliki sebab (*causal nexus*)? Jika semua peristiwa yang ada di alam harus berpijak pada prinsip ini dan jika ditemukan keseragaman sebab akibat pada sebuah peristiwa apakah ia akan selalu konstan berlaku pada setiap kejadian-kejadian lainnya? Haruskah alam memiliki keteraturan-keteraturan tersebut?

John Hospers dalam *"The Causal Theory"* secara menarik menjelaskan, sesungguhnya terdapat perbedaan antara apa yang menjadi gagasan penyebab dengan apa yang menjadi akibatnya.[17] Hospers memberikan contoh, hubungan antara pohon (*physical objects*) dengan data yang kita terima (*sense-data*) dari sebab melihat pohon tersebut tentunya begitu berbeda. Hal ini diakibatkan oleh banyak faktor. Semua hasilnya sangatlah bergantung pada bagaimana kualitas objek dan subjek itu sendiri. Senada itu, Sidi Gazalba juga ikut menegaskan bahwa relasi yang terjadi antara sebuah sebab dengan akibatnya sebenarnya sangatlah kompleks. Dalam pengertian sehari-hari ungkapan sebab-akibat sering kita pahami secara simplistik. Padahal dinamikanya membutuhkan kajian yang serius. Sidi Gazalba misalnya mengabstraksikan kompleksitas tersebut dengan memberikan ilustrasi menarik:

Dictionary of Philosophy and Religion, hal. 170. Lebih jauh lihat W.H. Dray, "Determinism" dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. II, hal. 356-378.

[16]Mehdi Golshani, *Filsafat Sains...*, hal. 137.

[17]Hospers memberikan contoh, hubungan antara pohon (*physical objects*) dengan data yang kita terima (sense-data) dari sebab melihat pohon tersebut sangatlah berbeda. Hal ini disebabkan bany ak faktor. Hasilnya sangat bergantung pada kualitas objek dan subjeknya. John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, hal. 96.

"Si Buyung ditabrak mobil. Dia kemudian meninggal. Maka orang menyatakan: Sebab (cause) ditabrak mobil, si Buyung akibatnya meninggal (effect). Apakah benar sebab ditabrak itu dia meninggal? Banyak orang yang ditabrak mobil, tapi tidak meninggal. Barangkali sebab si Buyung tidak diawasi kakaknya, dia bermain-main di jalan, maka dia tertabrak mobil. Coba dia tetap dalam pengawasan kakaknya, tentu tidak akan terjadi peristiwa tersebut. Si kakak membela diri. Aku bukan yang menjadi sebab. Kenapa aku disuruh disuruh ibu membeli gula ke warung? Maka adik akhirnya tidak terawasi. Dia bermain-main di jalan, dan ditabrak mobil. Si ibu membela diri. Bapak yang minta dibelikan gula, sebab dia tidak membawa gula dari kantor. Coba seperti biasa bapak membawa gula dari kantor, semua tidak akan terjadi. Si bapak juga tidak mau dituduh menjadi penyebab kematian anak yang disayanginya. Tidak membawa gula bukan kesalahanku, biasanya kantor selalu membagi gula. Di sini kantor akhirnya yang salah. Namun, selain kantor pemerintah dapat juga disalahkan. Sebab bisa juga berpindah kepada polisi. Jalan di depan rumah si Buyung adalah jalanan kecil, satu arah, dan jarang sekali dilewati mobil. Kebetulan jalan raya di dekat itu ditutup polisi untuk umum, mobil-mobil (termasuk yang menabrak) diminta untuk melewati jalan kecil tersebut. Coba arus lalu lintas tidak dirubah, kecelakaan tidak akan terjadi. Polisi pun membela diri. Karena kepala negara akan melewati jalan tersebut, terpaksa mobil-mobil umum diminta melewati jalan kecil tersebut. Sekarang kepala negara yang salah. Kesalahan juga bisa diarahkan pada supir yang menabrak. Coba dia me-rem mobilnya, kecelakaan tentu tidak akan terjadi. Si supir membela diri. Aku sudah merem, tapi remnya blong, karena minyak remnya habis. Tentu, si montirlah yang salah, sebab baru kemaren rem dia periksa. Si montir juga membela diri. Kemaren sudah diisi penuh tabung minyak remnya, sekarang ternyata sudah kosong lagi. Jadi mobillah yang salah, ia sudah tua."[18]

---

[18]Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat*, buku III, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), cet. IV, hal. 91. (kutipan ini telah dilakukan pengeditan).

Cerita di atas mempresentasikan banyaknya penyebab dari satu akibat. Kenyataan ini menegaskan kita bahwa dinamika 'penyebaban' merupakan problematika yang tidak sesederhana apa yang dibayangkan. Pada kasus "si Buyung tertabrak mobil" harus cermat dilihat fakta kejadiannya.[19] Di sini harus dibedakan antara fakta yang nyata (*perceived fact*) dengan fakta yang disimpulkan (*inferred fact*) untuk mencegah terjadinya penerapan keliru penyimpulan sebab-akibat.[20]

3. Kategorisasi Sebab (*Cause*)

Sebagaimana yang sudah diungkapkan bahwa konsep kausalitas (*causality*) atau penyebaban (*causation*) semua mengacu kepada suatu relasi kausal (*causal relationship*) yang biasa dipahami sebagai hubungan sebab dan akibat (*cause and effect relation*). Hubungan ini ditegaskan menjadi adanya suatu hukum yang mengungkapkan bahwa sebuah akibat tentunya sangat terkait kepada adanya sebab. Kemudian lewat relasi kausalitas inilah suatu sebab-akibat akhirnya dapat dijelaskan dan bahkan dapat diprediksikan.

Dalam hal ini, sebab (*cause*) dipahami sebagai prinsip, yang dalam dirinya sendiri, membuat yang lain ada. Pada berbagai pengertiannya, menurut Lorens Bagus,[21] sebab dapat diklasifikasikan menjadi:

1) *Causa Cognoscendi.* Pengertian ini mengacu kepada sebab kita mengetahui suatu peristiwa;
2) *Causa Essendi.* Dipahami sebagai sebab peristiwa itu sendiri;
3) *Causa Immanens.* Menunjukkan kepada sebuah perubahan yang terjadi di dalam suatu hal oleh kegiatannya sendiri;
4) *Causa Transiens.* Perubahan yang terjadi di dalam sesuatu oleh yang lain;

[19]Kesulitan yang sama diungkapkan juga oleh Ewing, dalam "Difficulties about the Application of the Principle of Causality", lihat A.C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy*, (New York: Collier Books, 1962), hal. 186-188.

[20]Untuk pengantar pada deskripsi lebih jauh tentang problematika sebab-akibat ini baca misalnya Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat*, hal. 87-142.

[21]Pengertian istilah "Causa" dalam Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hal. 139-140.

5) *Causa Sui.* Mengandung dua pengertian berbeda. *Pertama,* istilah ini, jika diterapkan pada Tuhan, menunjukkan kemampuan-Nya menjadikan Dirinya sendiri ada, serta menjadi sebab bagi dirinya sendiri.[22] *Kedua,* sebaliknya *causa sui* juga dapat dipahami sebagai "apa yang berlangsung tidak tergantung pada dan dari esensinya sendiri";
6) *Vera Causa.* Dipahami sebagai sebab-sebab yang ada dalam alam (seperti pengertian Newton), dan merupakan penjelasan yang benar serta mencakup segala sesuatu.

Sementara itu, sebab (*cause*) secara kategoris juga dapat dibedakan menjadi:

1) Sebab Efesien. Sebab ini merupakan sumber kejadian, faktor yang menjalankan kejadian, sesuatu yang olehnya terjadi perubahan. Seringkali hal ini ditunjuk sebagai penyebab yang menggerakkan. Misalnya, seorang pemahat membuat sebuah patung dari kayu;
2) Sebab Final. Sebab ini menjadi arah tujuan semua kejadian, untuk kepentingan akhir. Sebab final seringkali disebut sebagai sebab tujuan. Misalnya, pemahat membuat patung bertujuan untuk dapat dijual;
3) Sebab Material. Sebab ini merupakan substansi adanya sesuatu, yang di dalamnya terdapat suatu peubahan. Misalnya, patung dibuat dari kayu;

---

[22]Thomas Aquinas (1225-1274 M) membantah logika *Causa sui* ini. Ia menyatakan bahwa Tuhan tidak dapat menyebabkan Dirinya sendiri. Jika Dia ada untuk menyebabkan Dirinya sendiri, maka Dia tidak perlu menyebabkan Dirinya sendiri (sebab Dia sudah ada). Dan, jika Dia tidak ada, Dia tidak dapat menjadi apa pun untuk mampu menyebabkan Dirinya sendiri. *Causa sui* merupakan sebuah "*contradiction in termini's*" (kontradiksi dalam istilah). Lihat A.K. Bierman and James A. Gould, *Philosophy for a New Generation*, (New York: The Macmillan Co 1973), hal. 640; Bandingkan dengan Frederick Mayer, *A History of Ancient and Medieval Philosophy*, (New York: American Book Company, 1950), hal. 454. Sedangkan bagi Spinoza (1632-1677 M) *Causa sui* lebih dipahami sebagai "sebab untuk dan dirinya sendiri" yang tidak memerlukan yang lain untuk berada. Lihat Robert C. Solomon, *Introducing Philosophy*, (New York: Harcourt brace Jovanovich Inc 1981), hal. 78.

4) Sebab Formal. Sebab ini merupakan sebab bentuk dari sebab material. Sebuah esensi yang terwujud dalam proses menjadinya. Misalnya, bentuk 'patung' yang ditambah pada kayu, sehingga kayu menjadi patung;[23]
5) Sebab Eksemplaris. Sebab ini merupakan sebab yang dipakai sebagai contoh atau model, bentuk yang ingin ditiru. Sebab ini berkaitan dengan sebab formal dan efesien;
6) Sebab Timbal Balik. Hal ini saling menyebabkan dan saling mengkonstitusikan. Kondisi ini saling serentak mengadakan, dan menjadi sebab-akibat timbal balik;[24]
7) Sebab Kebetulan, Kondisi dan Kesempatan. Sebab ini dapat ditangkap lewat sebuah contoh: Ketika seseorang memotong dahan pohon jambu misalnya, jatuhnya dahan diikuti dengan jatuhnya buah. Terjadinya hal ini merupakan suatu kebetulan yang logis dan kondisional yang terjadi dalam setiap peristiwa. Hubungan sebab dan kondisi juga seringkali dikaitkan dengan kesempatan. Misalnya, seringnya air yang turun pada musim hujan, memberi kesempatan untuk mengembalikan sumur-sumur yang kering pada saat musim kemarau.[25]

---

[23]Keempat penyebab, dari poin (a). sempai (d) merupakan kategori klasifikasi sebab-sebab yang disususn oleh Aristoteles dalam menjelaskan adanya proses kausalitas pada kejadian-kejadian. Dua penyebab (efesien dan final) yang menentukan kejadian dari eksternal sering dipahami bersifat transenden. Sedangkan dua yang lainnya (formal dan material) adalah penyebab internal. Keempat sebab tersebut menjaw ab persoalan mengapa dan bagaimana sesuatu itu menjadi apa adany a, dan bukan menjadi sesuatu y ang lain. Lihat Lorens Bagus, *Metafisika*..., hal 161. untuk lebih konkrit sebab-sebab Aristoteles, hal ini akan penulis deskripsikan pada "Diskursus Kausalitas dalam Dinamika Sejarah Pemikiran" di bab II ini.

[24]Lebih jelas tentang sebab ini, baca Anton Bakker, *Ontologi: Metafisika Umum; Filsafat Pengadaan dan Dasar-Dasar Kenyataan*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1992), hal. 140.

[25]Lorens Bagus, *Metafisika*..., hal 167.

B. Diskursus Kausalitas dalam Dinamika Sejarah Pemikiran

1. Tradisi Awal: Teori Klasik

Melacak *causation* (penyebaban) merupakan sebuah persoalan yang fundamental. Istilah 'penyebaban' disebut juga dengan istilah kausalitas. Menurut tradisi skolastik, sebab merupakan prinsip sehingga sesuatu menjadi ada.[26] Sesuatu yang menjadi 'ada' diyakini memiliki sebab untuk keberadaannya. Dengan kata lain, apapun yang mulai ada, menuntut adanya sebuah sebab (*cause*). Karena itu, sebab selalu dikaitkan dengan akibat (*effect*), kemudian disebut sebab-akibat (*causality*).

Pada konteks ini, problematika-problematika kausalitas secara konkrit telah muncul pada awal abad ke 5 SM. Filosof awal Yunani telah mengkaji masalah ini secara filosofis dan ilmiah. Persoalan apakah yang menjadi unsur dari semua yang ada? Dan apa yang merupakan sifat alami perubahan itu, segera meyakinkan mereka bahwa mustahil untuk percaya bahwa alam semesta terdiri dari unsur sederhana tunggal dan perubahan itu dapat terlaksana dengan sendirinya. Menurut John P. Dreher, perbincangan tentang logika sebab-akibat (kausalitas) harus dilacak lewat tradisi filosofis klasik Yunani.[27] Perhatian serius tentang fenomena kausalitas ini misalnya, telah menggerakkan para filosof pertama dari Miletos (Ionia),[28] yang terkenal dengan filsafat

---

[26]Loren Bagus, *Metafisika...*, hal 157.

[27]John P. Dreher, "Causality" dalam *The Encyclopedia Americana: International Edition*, vol. 6, (New York: Americana Corporation, 1972), hal. 92; Lihat juga Julius Weinberg, "Causation" dalam *The Dictionary of the History of Ideas*, vol. 1, (Electronic Text Center at the University of Virginia Library, 2003), hal. 272.

[28]Miletos merupakan kota terpenting dari ke 12 kota Ionia. Ia berada di daerah bagian Selatan pesisir Asia Kecil yang mempunyai pelabuhan laut, dan merupakan tempat bertemunya banyak kebudayaan dan segala informasi. Menurut K. Bertens, Ionia merupakan daerah pertama di negeri Yunani yang mencapai kemajuan besar, baik pada bidang ekonomi maupun kultural. Lihat K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1992), cet. IX, hal. 26; Bandingkan dengan Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and it's Connection with Political and Social Circumstance from the Earliest*

alamnya.[29] Sosok seperti Thales (624-546 SM), Anaximenes (585-528 SM), Anaximandros (610-540 SM) mengarahkan penyelidikan mereka kepada 'substansi pertama' yang dianggap sebab dari eksistensi alam. Pertanyaan *"what is the nature of the world stuff?"* menggugah Thales untuk menjawab itu adalah air, karena sumber segala kehidupan. Sementara Anaximenes (585-528 SM) menyebut udara, dan Anaximandros (610-540 SM) menyebutnya sebagai *a-peiron* (substansi yang tidak terbatas dan terdefinisi).[30]

Kajian tentang pencarian sebab-sebab ini terus berkembang melalui filosof-filosof yang muncul kemudian. Formulasi klasik dari Parmenides (501-492 SM) bahwa "yang ada (*being*), tidak mungkin muncul dari sesuatu yang tidak ada (*non-being*)" merupakan asumsi yang fundamental dalam memahami "hakekat yang ada (*exist*).[31] Dari sini, kemudian

---

Times to the Present Day, (London: Goerge Allen & Unwin Ltd 1946); hal. 44, 47-48. Bagi Nietzsche, Miletos merupakan tempat lahirnya filsafat. para filosof seperti Thales (624-546 SM), Anaximenes (585-528 SM), Anaximandros (610-540 SM). Mereka ini umumnya dikenal sebagai filosof-filosof pertama dari Miletos yang berkonsentrasi pada filsafah alam. Fredrich Nietzsche, *Early Greek Philosophy*,terj. Oscar Levy, (New York: Russell and Russell, 1964), hal. 86.

[29]Ajaran filosof Miletos (Ionia) ini disebut sebagai "filsafat alam" karena perhatian mereka selalu dipusatkan pada alam. Kejadian serta fenomena alam seperti, perubahan siang dan malam, air laut yang surut dan pasang, panas dan dingin, selalu menarik perhatian mereka. Bagaimana perubahan-perubahan ini dapat terjadi? Apakah di balik semua ini terdapat sesuatu yang tetap (tidak berubah)? Untuk menjawab masalah tersebut, filosof dari Miletos ini kemudian mengkajinya secara rasional. Dari hasil penyelidikan mereka dapat disimpulkan bahwa; (1). Kejadian-kejadian pada alam tidaklah bersifat kebetulan semata, ia dikuasai oleh sebuah hukum; (2). Alam merupakan sebuah "kosmos" (dunia yang teratur), ia bukanlah "khaos" (dunia yang tidak beraturan). K. Bertens *Sejarah Filsafat Yunani...*, hal. 32-33.

[30]Frederick Mayer, *A History of Ancient and Medieval Philosophy*, hal. 18-19; Lihat juga Bertrand Russell, *History of Western Philosophy...*, hal. 44-48.

[31]Parmanides adalah salah seorang filosof yang terpenting. Dia disebut-sebut sebagai logikawan pertama dalam sejarah filsafat, bahkan mungkin dapat disebut filosof pertama dalam pengertian modern. Sistem pemikirannya secara keselururuhan disandarkan pada deduksi logis, tidak seperti Heraclitus (504-501 SM) misalnya, yang menggunakan metode intuisi. Dalam "The Way of Truth" Parmanides mempetanyakan: Apa tolak ukur dari sebuah realitas dan kebenaran? Dan bagaimana semua itu dapat kita pahami? Bagi Parmanides

muncullah peribahasa yang populer "*ex nihilo nihil fit*" (yang tidak ada [nihil] tidak mungkin ada). Ungkapan ini selanjutnya menjadi prinsip-prinsip kausal untuk menjelaskan mengapa segala sesuatu itu menjadi ada. Terutama setelah sistem pluralitasnya Empedokles (500-440 SM)[32] dan Anaxagoras (500-428 SM)[33] mulai dikembangkan.

Ekspresi lebih komprehensif tentang prinsip penyebaban dapat ditemukan pada pandangan Plato (427-347 SM)[34] dan

---

ukurannya ialah logika yang konsisten dan ukuran kebenaran adalah menurut manusia itu sendiri. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy ...*, hal. 66-70; Bandingkan juga dengan G.S. Kirk, J.E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, edisi II, (Cambridge: Cambidge University Press, 1983), hal. 247-256.

[32]Empedokles lahir di Akragas di pulau Sisilia pada awal abad ke 5 SM. Dia termasuk golongan bangsawan dan hidup sezaman dengan Parmanides. Selain itu, dia – menurut Russell – merupakan perpaduan antara filosof, nabi, ilmuan, dan paranormal. Empedokles terkenal dengan teori mengenai keempat anasir (api, air, udara dan tanah). Teori ini seterusnya akan diambil alih Plato dan Aristoteles, termasuk filosof Yunani lainnya, hingga menjelang awal jaman modern. Robert Boyle (1627-1691) akhirnya membantah teori ini secara definitif untuk kemudian membuka jalan ke arah kimia modern. Menurut Empedokles, semua anasir tersebut adalah abadi, dan bisa sling berbaur dengan takaran yang berbeda untuk menghasilkan berbagai macam zat yang terus berubah. Dia juga berpendapat bahwa gerak dan perubahan yang terjadi di alam ini bersifat keniscayaan serta kebetulan, dan tidaklah disebabkan oleh tujuan-tujuan apapun. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hal. 71-75.

[33]Anaxagoras lahir di Klazomenai Ionia sekitar 500 SM. Dia kemudian meninggalkan tempat kelahirannya untuk pergi ke Athena. Menurut K. Bertens, Anaxagoras merupakan filosof pertama yang hidup dan berkarya di Athena. Dan sejak saat itu, Athena menajdi pusat utama filsafat Yunani yang datang kemudian, serta memainkan peranan penting sampai abad ke 2 SM. Lihat K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, hal. 58. Anaxagoras berkeyakinan bahwa akal budi kosmis (*nous*) merupakan penggerak dan penyebab awal di alam untuk seterusnya mengundurkan diri. Ia (*nous*) megetahui segala hal dan memiliki segala daya. Pendapat Anaxagoras ini memiliki kemiripan dengan pendapat yang diadopsi filosof-filosof mekanis abad 17. Bagi mereka, Tuhan orang Kristen telah menciptakan dunia ini dalam kedaan yang sudah tertata (berdasarkan ayat-ayat pada Kitab Kejadian), dan selanjutnya untuk tidak ikut ambil bagian dalam proses perjalanan alam. Baca Andrew Gregory, *Eureka: Lahirnya Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Jendela, 2002), hal. 109; Untuk lebih jauh lihat Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hal. 79-81.

[34]Plato dilahirkan di tengah keluarga aristokrat Athena (428-7 SM), di saat perang Peloponnesus (pertentangan politik antara Athena dengan Sparta). Dia merupakan murid Socrates (469-399 SM) yang secara luas dipandang telah menduduki puncak tinggi filsafat Yunan. Menurut Russell, setidaknya ada

Aristoteles (384-322 SM).[35] Plato menyatakan tentang keniscayaan sebab-akibat di berbagai tempat dalam karyanya. Pada *Timaeus, Laws, Philebus,* dan dalam *Parmenides.* Dia menegaskan bahwa "apapun yang dapat menjadi (*become*) mesti menjadi. Tanpa suatu penyebab adalah mustahil bagi apapun untuk menjadi." Menurutnya, dunia obyek fisik merupakan copy dan derivasi *form* (bentuk).[36] Karena itu, akan selalu berubah, dan hal ini membutuhkan kepada sebab-sebab (*causes*) untuk perubahannya (*generation*).[37]

Paralel dengan Plato, Aristoteles menegaskan bahwa tugas ilmu pengetahuan ialah mencari penyebab-penyebab

---

dua alasan mengapa Plato dianggap menjadi filosof y ang terbesar. Pertama, pada umumnya teologi dan filsafat Kristen sampai abad ke 13, lebih bercorak Platonis dari pada Aristotelian. Kedua, Aristoteles sendiri adalah hasil didikan Plato. Pada tataran ini, sejumlah segi terpenting dalam filsafat Plato adalah gagasannya tentang utupia dan teorinya tentang idea-idea. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hal. 122.

[35]Aristoteles lahir di Stagira (384 SM) di sebelah Utara Y unani. Bapaknya adalah seorang dokter pribadi raja Makedonia, Amyntas II. Menurut Bertens, mungkin sekali Aristoteles di masa mudanya telah hidup di istana raja Makedonia tersebut. Saat usia 17-18 tahun, Aristoteles sekolah di Akademia Plato. Dia diklaim memberikan pengaruh besar terhadap sejarah dunia. Kary a-karyanya sangat luas, merentang dari pemetaan planet hingga pengelompokan jenis ikan; mulai dari kajian tentang angin, lautan dan cuaca hingga analisis tragedi dramatik; mulai dari moral dan politik hingga geometri dan angka. Kontribusinya sangat signifikan untuk para cendikiaw an sesudahnya, baik yang muncul dalam dunia Islam maupun di dunia Kristen. Konon Alexander Agung (Alexander the Great) adalah muridny a. Dan dalam sejarah, Aristoteles mendirikan sekolah Lykeion (dilatinkan: Lyceum, karena tempat berdiriny a dekat halaman y ang dipersembahkan kepada dew a Apollo Lykeios). Bahkan dia kemudian juga mendirikan perpustakaan y ang mengumpulkan macam-macam manuskrip, peta bumi, serta benda-benda tentang biologi dan zoologi. Menurut kesaksian Strabo (seorang sejarawan Yunani-Romawi) perpustakaan ini merupakan yang pertama dalam sejarah manusia. K. Bertens, Sejarah *Filsafat Yunani*, hal. 128; Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hal. 173-175;. Lebih jauh lihat misalny a, J.L. Ackril, *Aristotle the Philosopher*, (Oxford: Oxford University Press, 1981).

[36]*Form* bagi Plato merupakan dunia bentuk immaterial y ang sempurna yang berada terpisah dari dunia oby ek-obyek inderawi serta merupakan imitasi (copy) bentuk. *Form* bersifat abadi, ia tidak dapat dirobah, dan mereka tidak memerlukan penjelasan penyebab.

[37]Julius Weinberg, "Causation" dalam *The Dictionary of the History of Ideas*, vol.1, hal. 272.

obyek yang diselidiki.[38] Adapun kekurangan utama para filosof-filosof yang terdahulu ketika melakukan investigasi terhadap alam adalah – menurut Aristoteles – bahwa mereka sama sekali tidak memeriksa semua penyebabnya. Oleh karena itu, Aristoteles kemudian secara kritis menjabarkan apa yang disebut sebagai "*cause*" (sebab).[39] Dia membedakan empat macam penyebab (*four causes*), yaitu; sebab material (*material cause*), sebab formal (*formal cause*), sebab efisien (*efficient cause*), dan sebab final (*final cause*).[40] Sebab-sebab ini secara bersama-sama menjelaskan mengapa dan bagaimana sesuatu itu seperti apa adanya: *Material Cause,* sebab materi yang membentuknya; *Formal Cause,* ialah pola atau hukum yang menentukan perkembangannya; *Efficient Cause,* adalah agen, pendorong atau inisiator proses; dan terakhir *Final Cause,* merupakan tujuan atau hasilnya. Pada konteks ini, untuk memahami klasifikasi sebab yang dibedakan Aristoteles tersebut, Bertrand Russell mengabstraksikan:

"Let us take again the man who is making a statue. The material cause of the statue is the marble, the formal cause is essence of the

---

[38]Dalam fisikanya, Aristoteles mempelajari gerak spontan benda-benda jasmani. Sebab ada 2 macam gerak yang harus dibedakan; gerak karena sengaja (misalnya batu yang dilemparkan orang), dan gerak spontan-natural (misalnya batu yang dilepaskan menuju ke bawah atau jatuh). Obyek pertamalah yang menjadi penyelidikan Aristoteles dalam fisikanya.

[39]Menurut Collinson, penting untuk dipahami, bahwa kata Yunani '*aitia*' yang digunakan Aristoteles dan diterjemahkan untuk kita dengan '*cause*' (sebab), sesungguhnya tidak mempunyai makna yang sama persis sebagaimana yang sekarang diberikan kepada kata tersebut. kata Yunani '*aitia*' mengacu kepada yang 'bertanggung jawab' bagi sesuatu, dan dengan demikian mempunyai makna yang lebih luas dari pada makna 'sebab' modern. Makna yang mampu mencakup makna yang berbeda dari empat sebab (four causes). Lihat Diane Collinson, *Lima Puluh Filosof yang Menggerakkan Dunia*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001), cet. I, hal. 34.

[40]Tentang empat penyebab (*four causes*) Aristoteles, lihat misalnya; John P. Dreher, "Causality" dalam *The Encyclopedia Americana: International Edition*, vol. 6, hal. 92; Richard Taylor, "Causation" dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. II, hal. 56; Julius Weinberg, "Causation" dalam *The Dictionary of the History of Ideas*, vol.1, hal. 273. Adapun untuk lebih komprehensif memahami konsep sebab-sebab Aristoteles ini dapat dibaca pada "The Science of the Four Causes" dalam Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': a Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*,

statue to be produced, the efficient cause is the contact of the chisel with the marble, and final cause is the end that the sculptor has in view".[41]

Dengan membangun doktrin empat sebab (*four causes*) Aristoteles menunjukkan bahwa setiap benda mempunyai dua aspek, materi (*hylê*) dan bentuk (*eidos* atau *morphê*). Sedangkan perubahan yang terjadi dari materi tersebut menuju bentuk, adalah peubahan yang terjadi dari potensialitas (*dynamis*) menuju aktualitasnya (*entelekheia*). Pada tataran ini, menurut Aristoteles, hal yang krusial yang juga dihadapi logika sebab-akibat adalah masalah yang terkait dengan adanya dinamika gerak dan perubahan. Bagaimana sesuatu yang 'ada' itu dapat bergerak dan berubah? Apakah gerak dan perubahan yang terjadi disebabkan sebab pada dirinya sendiri, ataukah diakibatkan oleh sebab dari luar?

Berhubungan dengan teori mengenai gerak (kinêsis),[42] Aristoteles mengungkapkan sikapnya tentang "Penggerak Pertama yang tidak digerakkan" (*First Cause The Unmoved Mover*). Konsepsi ini bepijak pada asumsi bahwa segala sesuatu yang bergerak pasti menerima gerak (disebabkan) dari yang lain. Sedangkan adanya banyak penggerak-penggerak yang tidak terbatas, adalah mustahil. Sebab, seandainya terdapat penggerak-penggerak yang berjumlah tidak terbatas, maka gerak itu tidak akan pernah mulai berjalan. Oleh karenanya, bagi Aristoteles, pastilah ada sesuatu yang menciptakan gerak, dan sesuatu ini, merupakan penggerak pertama yang pada dirinya sendiri haruslah tidak tergerakkan *The Unmoved Mover* ini mesti bersifat immaterial, abadi, substansi, dan aktualitas.

Third edition, (Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies Toronto, 1978), hal. 173-209.

[41]Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hal. 181.

[42]Dalam sejarah filsafat klasik Yunani, Parmanides merupakan filosof yang membuat gerak menjadi problema dalam filsafat. Menurutnya, gerak – dan perubahan pada umumnya – tidak mungkin. "Yang ada itu ada" dan "yang tidak ada tidak ada", di sini tidak terdapat kemungkinan ketiga. Akibatnya,

Menurut Mayer, pandangan Aristoteles mengenai "Kausa Prima" ini, sangat erat terkait dengan keyakinan teologisnya atas prinsip metafisika.[43]

Paradigma kausalitas yang bermuara pada wilayah metafisis, kemudian lebih ekspresif diungkapkan oleh Plotinus (204-270 M).[44] Dalam paham Plotinus, yang kemudian lebih dikenal sebagai Neo-Platonisme,[45] bahwa Yang Esa merupakan Sebab Pertama (*the First Cause*) atas semua eksistensi yang hadir

---

"menjadi" (gerak atau perubahan) harus dianggap mustahil. Lihat K. Bertens,*Sejarah Filsafat Yunani*,, hal. 47-48.

[43]Frederick Mayer, *A History of Ancient and Medieval Philosophy*, hal. 155. Aristoteles mengkategorikan metafisika (Yunani: *ta meta ta physica* ="hal-hal sesudah hal-hal fisik") sebagai "filsafat pertama" (atau *al-falsafah al-ûlâ* menurut al-Kindi). Bagi Aristoteles ia merupakan studi mengenai Yang Ada sebagai Yang Ada (*Being-as-such/Being-in-itself*), dan mengenai sifat-sifat yang inheren di dalamnya berdasarkan sifat dasarnya sendiri. Klaim-klaim seperti secara fundamental hanya terdapat satu substansi, atau setiap peristiwa mempunyai penyebab, adalah klaim metafisis. Dalam hal bahwa klaim itu menegaskan sesuatu mengenai keseluruhan apa yang ada. Aristoteles mempercayai akan adanya substansi yang murni *form* tanpa potensiality, yang dia sebut sebagai sang "penyebab gerak pertama" (*a first cause of motion*). Lebih jauh baca, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hal. 623-632.

[44]Plotinus dilahirkan di Mesir (204 M), menuntut ilmu di Alexandria di kota yang menjadi titik temu utama filsafat Yunani dengan mistisisme Timur. Dia kemudian mengajar di Roma dan menjadi filosof yang utama yang menghidupkan kembali filsafat-filsafat Plato. Karena itu, Plotinus disebut sebagai pendiri Neo-Platonisme. Karya-karyanya dikenal mdengan sebutan *enneads* (Yunani *ennea* = sembilan) yang dikumpulkan oleh muridnya Porphyry (233-304 M) sebanyak 54 karangan. Karangannya kemudian dikelompokkan menjadi 6 buah *enneads*, setiap enneads berisikan 9 karangan. Baca D.W. Hamlyn, *The Penguin: History of Western Philosophy*, (London: Penguin Books Ltd, 1990), hal. 87. Secara umum ajaran Plotinus atau Neoplatonisme adalah ajaran yang bersifat teosentris (konsep emanasi). Kontribusinya menurut Russell, begitu penting dalam sejarah sebagai sumber pengaruh yang membentuk Kristianitas Abad Pertengahan dan Teologi Katolik. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hal. 290. Bahkan dalam sejarah pemikiran filsafat Islam, pengaruh Neoplatonisme ini, bagi Fakhri, sangat besar terhadap filosof-filosof seperti al-Fârâbî dan Ibn Sînâ. Baca Majid Fakhri, "The Further Development of Islamic Neo-Platonism" pada *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Colombia University Press, 1970), hal. 125; atau Ian Richard Netton, "Neoplatonism in Islamic Philosophy" dalam Edward Craig (ed.), *Routledge's Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, (London and New York: Routledge, 1998).

[45]Istilah ini digunakan oleh para sarjana modern untuk merujuk pada kebangkitan atau penyebaran kembali filsafat Plato. Terdapat tiga kebangkitan

di alam ini. Karena alam berasal dari Sebab Pertama, maka munculnya realitas yang beraneka–ragam ini, terjadi lewat proses emanasi dari Yang Satu (*The One*).[46] Proses emanasi itu laksana cahaya yang berermanasi dari matahari, dan ia tidak terjadi dalam dimensi ruang dan waktu.[47]

Dari Neoplatonisme, gagasan tentang prinsip kausalitas (sebab-akibat) dalam dinamika sejarah pemikiran, seterusnya berkembang dan berlanjut memasuki wilayah perdebatan, tidak sekedar filosofis namun juga bersifat teologis.

---

kembali yang penting. Pertama, berlangsung pada abad-abad Kristen awal dan mengalami kulminasi pada filsafat Plotinus di abad ke 3 Masehi. Kebangkitan kembali kedua, mendapat sumbernya di Italia, yang meliputi banyak aspek lain dari pemikiran Yunani awal di samping Platonisme. Puncak kebangkitan kembali yang ketiga, dibuka kembali oleh kaum Platonis Cambridge pada abad ke 17, dan meupakan reaksi terhadap pemunculan Aristotelianisme. Ketiga kebangkitan ini telah menegaskan elemen-elemen mistik pada pemikiran Plato. Menurut Lorens Bagus, Neoplatonisme bukan hanya suatu kebangkitan kembali filsafat Plato, sebagaimana dapat disimak dari nama itu, namun merupakan sistem filsafat yang mempunyai daya spekulatif yang besar. Sistem ini memadukan filsafat Platonis dengan trend-trend utama lainnya dari pemikiran kuno, selain Epikurianisme. Bahkan sistem ini mencakup unsur-unsur religius dan mistik, yang sebagiannya diambil dari filsafat Timur. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hal. 701. Untuk lebih jauh tentang Neoplatonisme ini, baca misalnya A. Hilary Armstrong, dalam "Neo-Platonism" pada *The Dictionary of the History of Ideas*, vol. 3, hal. 372-378.

[46]Dalam konsep Plotinus, Yang Satu (*The One*) itu tidak dapat dikenali, sebab tidak ada ukuran untuk membandingkannya. Lihat Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, (Jakarta: UI Press, 1986), cet. III, hal. 166-167. Pada sistem Plotinus realitas terakhir adalah Yang Esa. Ia tidak dapat dijelaskan karena merupakan pengetahuan terakhir yang berada 'di luar eksistensi'. Di bawah Yang Esa, dalam hierarki realitas, adalah prinsip Intelektual. Prinsip ini mencakup semua Bentuk yang bisa dimengerti dan Pemikiran itu sendiri. Diane Collinson, *Lima Puluh Filosof yang Menggerakkan Dunia*, hal. 38.

[47]Teori Emanasi ini, pada perkembangan selanjutnya, diadopsi secara kreatif oleh filosof Muslim seperti al-Fârâbî dan Ibn Sînâ untuk mendeskripsikan bagaimana dari Yang Satu (sebagai Sebab Yang Pertama) kemudian bisa memunculkan eksistensi yang beragam. Lebih jauh baca tentang emanasi al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, dalam M.M. Sharif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, (Pakistan: Royal Book Company, 1983), vol. I, hal. 450-460, dan 486-506; atau Seyyed Hossien Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, vol. I, (New York: Routledge, 1996), hal. 178-197, dan 231-251.

[48]Para pengikut Aristoteles umumnya disebut dengan istilah "Aristotelianisme", dan bukan "Peripatetik". Aristotelianisme bangkit di Alexandria pada abad pertama SM. Gerakan ini berpusat di Andronikus dari Rodi. Dialah yang menemukan kembali tulisan-tulisan Aristoteles setelah hilang selama setahun. Tentang Aristotelianisme ini lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hal. 80-83.

Hal ini karena implikasi metafisis kausalitas dari Aristotelianisme[48] dan Neoplatonisme ini sangat mempengaruhi corak pemikiran di abad pertengahan. Adanya *encounter* antara pandangan agama (berdasarkan wahyu) dengan filsafat (akal), yang datang lewat proses translitrasi karya-karya filosof dari Yanani (Hellenisme), menampilkan pembicaraan logika sebab-akibat menjadi semakin kompleks.

2. Sebab Akibat Perspektif Teologis dan Filosofis[49]

Tradisi pemikiran logika kausalitas di masa klasik, semakin berkembang terus dengan dinamis, terutama setelah terjadi proses asimilasi paham tersebut ke kalangan Yahudi, Kristen, dan para filosof Islam di abad-abad pertengahan.[50] Kontak *(encounter)* khazanah pemikiran Hellenisme dengan ajaran serta keyakinan keagamaan (utamanya kepercayaan semitik) telah menjadikan diskursus kausalitas semakin berdialektis. Problematika sebab-akibat tidak hanya dikaji dan dipahami lewat asumsi-asumsi filosofis-rasional, namun ia juga telah terelaborasi dengan pandangan dan perspektif teologis-dokmatik.

---

[49]Terhadap perbedaan pendekatan antara teologi dengan fisafat, perlu penulis jelaskan bahwa; Pertama, Teologi (terdiri dari kata theos [yang berarti Tuhan] dan logos [yang berarti Ilmu]) memandang Tuhan sebagai titik awal pembahasannya. Sedangkan Filsafat (terdiri dari kata *philos* [yang berarti cinta] dan *sophos* [yang berarti kebijaksanaan]) meletakkan Tuhan berada pada titik akhir dalam pengkajiannya. Kedua, ukuran kebenaran teologi adalah agama (wahyu). Sedangkan untuk standar kebenaran bagi filsafat ialah rasio (akal). Lebih konkrit tentang distingsi antara teologi dengan filsfat, baca misalnya "Perbedaan Pendekatan Teologis dan Filsafat" dalam Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), cet. I, hal. 16-25; atau pengertian "Filsafat" serta "Teologi" dalam Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, hal. 242-265, dan 1090-1096.

[50]Menurut Tafsir, permulaan Abad Pertengahan barangkali dapat dimulai sejak Plotinus. Pada filsafat Plotinus yang berwatak spiritual ini, pengaruh Kristen kelihatannya sudah besar. Lihat Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Chapra*, Edisi revisi, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2003), cet. XI, hal. 66.

Pandangan St. Augustius (354-430 M)[51] misalnya, dia berusaha memadukan iman dengan akal. Dia mengasumsikan bahwa pre-eksistensi segala sesuatu berada ditangan Tuhan sebagai sebab terakhir (*ultimate cause*).[52] Sementara itu, St. Anselmus (1033-1109 M)[53] juga meyakini bahwa "sama sekali tidak dapat dipercaya bahwa apapun bisa ada tanpa suatu penyebab".[54]

Seterusnya, pengakuan atas keniscayaan kausalitas kemudian lebih jauh lagi ditegaskan oleh St. Thomas Aquinas (1225-1274 M).[55] Dalam menyusun argumentasi adanya Tuhan,

---

[51]St. Agustinus mempunyai tempat tersendiri dalam sejarah filsafat. Penamaan "*The Age of Augustine*" (abad Agustinus) seperti yang ditulis Mayer dalam bukunya disebabkan, bahwa dia telah meletakkan dasar-dasar bagi pemikiran pada abad pertengahan yang mengadaptasikan Platonisme dengan idea-idea Kristen. Dia telah memformulasikan secara sistematis filsafat Kristen yang dominan pada Katholik dan Protestan. Lihat Frederick Mayer, *A History of Ancient and Medieval Philosophy*, hal. 366. Menurut Russell, St. Agustinus adalah seorang penulis yang sangat produktif, di antara karya-karyanya yang sangat terkenal yakni *Confessions* (Pengakuan) serta *City of God* (Kota Tuhan) yang terdiri dari 22 jilid yang ditulisnya selama kurang lebih 13 tahun. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hal. 351.

[52]Julius Weinberg, "Causation" dalam *The Dictionary of the History of Ideas*, vol.1, hal. 274.

[53]Eksistensi St. Anselmus pada abad pertengahan sangat signifikan. Pernyataannya tentang "*credo ut intelligam*" (*believe in order to understand* [percayalah dulu supaya mengerti]) menjadi ungkapan terkenal yang menjadi tema sentral pemikiran abad pertengahan, yang mendahulukan iman (wahyu) dari akal. St. Anselmus berasal dari keluarga bangsawan di Aosta, Italia. Seluruh kehidupannya dipenuhi oleh kepatuhan kepada Gereja. Pada tahun 1093, dia menjadi uskup agung Cantebury, dan ikut ambil bagian dalam perselisihan antara golongan pendeta dengan kaum sekuler. Terdapat 3 buah karyanya, yaitu *Monologium* (yang membicarakan keadaan tuhan), *Proslogium* (yang berisi pembahasan tentang dalil-dalil akan adanya Tuhan), serta *Cur Deus humu* (yang berisi ajarannya tentang tobat). Frederick Mayer, *A History of Ancient and Medieval Philosophy*, hal. 834.

[54]Julius Weinberg, "Causation" dalam *The Dictionary of the History of Ideas*, vol.1, hal. 274.

[55]St. Thomas Aquinas dianggap sebagai teolog dan sekaligus filosof skolastik terbesar. Lihat D.W. Hamlyn, *The Penguin: History of Western Philosophy*, hal. 104. Dia dilahirkan di kastil Roccasecca (1225 M) dekat Naples,dan merupakan keturunan bangsawan Aquino. Aquinas belajar di Universitas Napoli (1239-1244) dan di Universitas Paris (1245-1248) di bawah bimbingan Albertus Magnus (St. Albertus the Great). DIa kemudian belajar lagi di Paris (1252) pada Fakultas Teologi. Kemudian akhirnya diberi ijazah

dia mengajukan keyakinan tersebut melalui logika sebab-akibat. Menurutnya, pertama, setiap yang bergerak pasti digerakkan oleh yang lain karena tidak mungkin suatu perubahan dari potensialitas (*potentia*) ke aktualitas (*actus*) bergerak tanpa adanya penyebab, dan penyebab itu tidaklah mungkin pada dirinya sendiri.[56] Kedua, di dunia inderawi kita saksikan adanya sebab yang mencukupi. Tidak ada sesuatu yang mempunyai sebab pada dirinya sendiri, karena bila demikian, ia mestilah lebih dulu dari pada dirinya, dan ini tidak mustahil. Dalam kenyataannya, yang ada ialah rangkaian sebab dan musabab, yang semua itu berurutan dengan mata-rantai yang akan mengarah kepada segala "Sebab Pertama".[57]

Di sisi lain, para filosof Muslim juga mengembangkan konsepsi hubungan sebab akibat yang sebagian besar bergantung pada filsafat Aristoteles dan pada umumnya memodifikasi doktrin Neo-Platonisme.[58] Filosof seperti Al-Kindî

(*licentia Docendi*) dalam bidang teologi. Karya tulisnya yang cukup terkenal adalah *Suma Contra Gentles* dan Summa Teologia. Lihat Albert E. Avey, *Handbook in the History of Philosophy*, (New York: Barney & Noble Inc 1060), hal. 99. Pengaruhnya pemikirannya tetap hidup, seperti Plato, Aristoteles, yang bahkan bagi Russell, dia melebihi popularitas Kant dan Hegel. Aquinas tidak hanya penting dalam sejarah, malah semua institusi pendidikan Katholik mempelajari sistem pemikirannya sebagai satu-satunya sistem yang dianggap benar. Hal ini sedah menjadi aturan baku y ang ditetapkan oleh Leo XIII pada tahun 1879. Filsafat St. Thomas Aquinas ini terjalin erat dengan teologinya. Dia ingin membangun koeksistensi yang harmonis antara agama dan akal, dengan menegaskan bahwa ajaran agama tidaklah bertentangan dengan kesimpulan-kesimpulan filsafat. Pahamnya banyak mengikuti Aristoteles. Aquinas berhasil meyakinkan Gereja bahwa sistem Aristoteles lebih baik dibandingkan Plato sebagai dasar filsafat Kristen. Baca Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hal. 444-445.

[56]Argumentasi ini disebut oleh Bierman dan Gould sebagai "argumentasi gerak." Diangkat dari sifat alam yang selalu bergerak. Lihat A.K. Bierman and James A. Gould, *Philosophy for a New Generation*, hal. 639.

[57]Argumentasi ini disebut sebagai argumen "*efficient cause*". A.K. Bierman and James A. Gould, *Philosophy for a New Generation*, hal. 640; Lihat juga Frederick Mayer, *A History of Ancient and Medieval Philosophy*, hal. 454.

[58]Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ misalnya, mereka merupakan figur yang telah melakukan harmonisasi antara ajaran Plato (Neoplatonis) serta Aristoteles (peripatetik/*masysyâ'iyyah*). Lihat "The Neo-Platonic Aristotelians of the East" dalam T.J. De Boer, *History of Philosophy in Islam*, trans. Edward R. Jones, B.D (New York: Dover Publications, Inc 1967), hal. 106-128, 131-148.

(801-873 M),[59] Al-Fârâbî (870-950 M),[60] Ibn Sînâ (980-1037 M),[61]

---

[59]Menurut Ahmad Fuad Al-Ehwani, dia adalah filosof Muslim pertama. Ibn Nadhim melaporkan bahwa kajian Al-Kindî (Abû Yusûf Ya'qûb ibn Ishâq) tidak hanya berkenaan dengan filsafat Yunani saja, tetapi juga mencakup studi mengnai agama India, Chaldean, dan Harrân. Buku bukunya berjumlah sekitar 241 macam, besar dan kecil. Di antaranya meliputi tentang filsafat, logika, politik, astronomi, medis, dan musik. Di samping kajian yang luas, semua tulisannya mencerminkan komitmen kuat pada wacana rasional dan jalan filsafat. Dalam karyanya *"Al-Falsafah Al-'Ula"*, dia menegaskan bahwa "filsafat merupakan *'shina'ah'* manusia yang paling tinggi dan luhur". Untuk lebih jauh, lihat misalnya Ahmad Fuad al-Ehwni, "Al-Kindî" dalam M.M. Sharif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, vol. I, hal. 421-434; atau Felix Klein-Franke, "Al-Kindî" dalam Seyyed Hossien Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, vol. I, hal. 165-177.

[60]Abû Nasr Al-Fârâbî yang dikenal sebagai Al-Fârâbî dan diberi gelar "guru kedua" (*al-mu'allim al-tsânî*) setelah Aristoteles. Dia lahir di Wasij (desa dekat Fârâb) Transoxiana, sebelah Utara Iran. Fakhri mengklaim bahwa al-Fârâbî merupakan filosof muslim pertama yang secara sistematis membangun dasar-dasar Neoplatonisme. Posisi uniknya dalam filsafat Islam tampak dari sejumlah risalah "metodologis"-nya, seperti, *Philosophy of Plato and Aristotle* dan *Reconciliation of Plato and Aristotle*, yang kesemuanya itu berupaya melapangkan jalan bagi pengembangan studi filsafat di kemudian hari. Dalam *Ihshâ Al-'Ulûm* (Enumerasi Sains), Al-Fârâbî mengantarkan para pembacanya pada kurikulum filsafat Yunani. Dan, penting untuk dicatat bahwa, al-Fârâbî merupakan filsof Muslim pertama yang secara teliti mengupas problem klasik warisan Aristoteles mengenai nalar (*reason*) pada *Risâlah fi Al-'Aql* (Risalah tentang Nalar). Selain itu, dia secara kreatif juga telah megembangkan Neoplatonisme dengan teori emanasinya. Adapun salah satu kontribusinya dalam politik bisa kita baca pada *Al-Madînnah Al-Fâdhilah* (Kota Utama). Baca Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*, hal. 125-147.

[61]Dalam sejarah pemikiran filsafat abad pertengahan, bagi Rahman, Ibn Sînâ atau Avicenna (Abû 'Alî al-Husayn ibn 'Abdillâh) merupakan sosok yang istimewa. Dia adalah satu-satunya filosof Islam yang telah berhasil membangun sistem filsafat secara lengkap dan terperinci. Selain itu, Ibn Sînâ yang juga dikenal sebagai *"al-Syaikh al-Ra'is"* dalam autobiografinya dengan terang-terangan mengakui telah berhutang pada Al-Fârâbî. Dia menceritakan bahwa ketika membaca Metaphysis karya Aristoteles (satu-satunya bidang yang menurut Ibn Sînâ cukup pelik) yang telah dibacanya sebanyak 40 kali, (bahkan konon sudah menghafalnya) dia belum juga bisa memahami maksud penulisnya. Sampai kemudian ia menemukan risalahnya Al-Fârâbî *"on the Intentions on Metaphysics"*, yang setelah membanca karya Al-Fârâbî ini, dia kemudian berhasil memahami metafisika tersebut. Karya-karya terpenting Ibn Sînâ adalah *Al-Qânûn fi Al-Thibb*, *Al-Syifâ*, *Al-Najâh*, *'Uyûn Al-Hikmah*, *Dânisynâma-yi 'Alâ'î*, dan *Al-Isyârât wa Al-Tanbîhât*. Sementara itu, *Al-Qânûn fi Al-Thibb* (TataAturan Medis) dan *Al-Syifâ* (Penyembuhan) telah menjadi referensi penting baik di dunia Timur maupun Barat hampir selama lima abad. Lihat Fazlur Rahman, "Ibn Sînâ" dalam M.M. Sharif (ed.), *History of Muslim*

Ibn Thufail (1110-1185 M),[62] dan Ibn Rusyd (1126-1198 M),[63] semua menerima bahwa semua yang ada haruslah bersandarkan kepada logika sebab akibat. Namun, umumnya mereka menerima prinsip keniscayaan tersebut sudah inheren dan *build in* pada *nature* masing-masing benda. Sementara posisi Tuhan (*The First Cause*) tidaklah melakukan intervensi langsung. Sebab Tuhan di alam ini sudah melalui sebab-sebab perantara

---

Philosophy, vol. I, hal. 486-506; Syams C. Inati, "Ibn Sînâ" juga Seyyed Hossien Nasr, "Ibn Sînâ's Oriental Philosophy" dalam dalam Seyyed Hossien Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, vol. I, hal. 231251; Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*, hal. 147-183.

[62]Abû Bakr ibn Thufail (Abubacer) dalam sejarah filsafat Islam di dunia Barat (Andalusia-Spanyol), merupakan sosok terkemuka . Dia lahir di Wâdi Asy, tidak jauh dari Granada, dan belajar ilmu kedokteran serta filsafat di Seville Cordoba. Dia memulai karirnya sebagai dokter praktek di Granada, yang lewat ketenarannya dengan jabatan itu, dia kemudian diangkat menjadi sekretaris gubernur. Ibn Thufail juga akhirnya memangku jabatan sebagai hakim dan dokter utama untuk khalifah abû Ya'qûb Yusûf, khalifah yang bersimpati kepada studi filsafat serta sains dari Dinasti Al-Muwahhidûn (dinasti Muslim Barbar yang berkuasa di Maroko dan Spanyol di abad ke-12 dan 13 M). Dia banyak menulis tentang astronomi, medis, serta filsafat. Dalam karya terkenalnya *Hayy ibn Yaqzhân* (sebuah roman filsafat yang berisikan "kebijaksnaan Timur" [*Oriental Wisdom*]), dia berupaya dengan kreatif berupaya membuktikan kebenaran tesis kesatuan kebijaksanaan rasional dengan mistis melalui kisah fiktif. Baca misalnya "Ibn Tufayl and the Natural Progression of the Mind Toward Truth" dalam Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*, hal. 294-302.

[63]Abû Al-Walîd Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd (Averroes) adalah filosof Islam terbesar dari dunia Islam Barat. Pengaruhnya tidak hanya diakui oleh masyarakat Islam melainkan juga oleh Eropa Kristen. Dia lahir sekitar 15 Tahun setelah wafatnya Hujjah Al-Islâm Al-Ghazâlî (1058-1111 M), salah seorang yang telah memberi kontribusi besar dalam pemikirannya. Ibn Rusyd merupakan seorang pemikir yang sangat produktif. Lewat misi mendamaikan agama dan filsafat, dia telah banyak sekali menghasilkan karangan dan ulasan-ulasan. Karya-karya itu tersebar dalam tema-tema filsafat, teologi, ilmu bahasa, kedokteran, fiqh dan lainnya. Bahkan kontribusinya pada bidang filsafat, teologi dan kedokteran sangatlah besar. Menurut Fakhri, jika disejajarkan dengan sumbangan Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ misalnya, Ibn Rusyd dianggap memiliki beberapa kelebihan fundamental. *Pertama*, kemahirannya menguraikan dan menginterpretasikan pemikiran Aristoteles. *Kedua*, sumbangsihnya dalam bidang yurisprudensi Islam. Dan ketiga, pemikirannya sangat signifikan terhadap teologi atau kalam. Di antara keunggulan itu, Ibn Rusyd telah menulis uraian yang paling ekstensif tentang semua karya-karya Aristoteles yang berkenaan dengan *Physycs*, *Metaphysics*, *De Anima*, *De Coele*, dan *Analytica posteriora*. Dia bahkan telah menulisnya dalam tiga versi komentar berbeda, yaitu; "komentar lengkap" (*al-Syarh al-Akbar/Comentary*), "komentar sedang"

(*intermediary causes*) yaitu melalui sifat dan kekhasan potensi yang ada pada semua eksistensi sebagai karakteristik alamiah keselarasan alam (*uniformity of nature*).[64]

Paradigma seperti ini sangat ditentang kaum teolog (*mutakallimin*). Bagi mereka (utamanya teologi Asy'âriyyah), asumsi kausalitas filosof jelas mereduksi dan mengecilkan arti dan makna Tuhan sebagai pencipta, yang memiliki kekuasaan absolut (*omnipotence*).[65] Eksistensi Tuhan pada alam tidak boleh dilihat melalui faham *intermediary causes*. Karena jika itu terjadi akan sangat bertolak-belakang dengan doktrin agama.[66]

Gaung ortodoksi untuk membela paham dan keyakinan religius ini semakin transparan setelah Al-Ghazâlî (1058-1111

(*al-Syarh al-Awsath/Summary*), dan "komentar singkat atau ringkasan" (*al-Talkhîsh/Resume*). Termasuk di dalamnya ialah parafrase Ibn Rusyd atas *Republic* karya Plato. Karya ini masih ada dalam terjemahan bahasa Ibrani, sedangkan karya lainnya terdapat dalam bahasa Latin, dan sejumlah kary a saja yang ada dalam bahasa Arab.Komentar-komentar Ibn Rusyd mempunyai arti sangat penting bagi penyebaran filsafat Aristoteles di tengah-tengah kancah kefilsafatan dan ketuhanan, khususnya di dunia Barat. Oleh karenany a, dia dikenal sebagai orang yang berjasa di dunia Kristen Eropa berkat kary a-karya Aristoteles (yang ditransmisikannya). Lihat "Ibn Rushd and the Defense of Aristotelianism" dalam Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*, hal. 302-325; Juga Arthur Hyman & James J. Walsh (ed.), *Philosophy in The Middle Ages, The Christiant, Islamic, and Jewish Traditions*, (New York: Harper & Row Publishers, 1967), h. 283

[64]L. Gardet, "'Illa" dalam B. Lewis (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III, (Leiden & London: E.J. Brill-Luzac Co 1979), hal. 1129-1132.

[65]L. Gardet, "'Illa" dalam B. Lewis (ed.), *The Encyclopaedia of Islam ...*, hal. 1132; Julius Weinberg, "Causation" dalam *The Dictionary of the History of Ideas*, vol.1, hal. 274-274. Untuk menentang paham para filosof tentang kausalitas, kelompok Asy'âriyyah [Mazhab teologi yang didirikan oleh Abû Al-Hasan 'Alî ibn 'Ismâ'îl Al-'Asy'arî (873-935 M] ini kemudian secara kreatif kemudian membangun argumentasi mereka dengan "teori atom dalam Islam" (*Islamic occasionalism*). Lebih jauh tentang hal ini, baca misalnya Michael E. Marmura, "Causation in Islamic Thought" dalam *The Dictionary of the History of Ideas*, vol.1, hal. 287-289; Majid Fakhri, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, (London: Goerge Allen and Unwin, Ltd 1958).

[66]Keyakinan ini, sebagaimana diakui Wolfson, memang didukung oleh ayat-ayat al-Qur'an yang mengesankan bahwa kekuasaan adalah milik mutlak (eksklusif) Tuhan. Misalnya Allah berfirman: "*Tuhanlah yang menciptakan kamu, memberimu makan, menyebabkan kamu mati, kemudian akan menyebabkan*

M)[67] secara terang-terangan mengkafirkan filosof dalam *Al-Tahafut Al-Falâsifah* (Kerancuan Para Filosof).[68] Karya kontroversial ini merupakan konflik ekstrim teologi dengan pandangan filsafat. Lewat argumentasi-argumentasi kritis-akademis Al-Ghazâlî berusaha menunjukkan kelemahan fondasi argumen filosof. Dalam penolakannya terhadap masalah kausalitas misalnya, dia menolak keniscyaan logika tersebut dengan asumsi bahwa apa yang disebut dengan sebab (*cause*) dan apa yang biasa disebut dengan akibat (*effect*) tidak lain hanyalah kebiasaan (*'adah*) yang telah terpatri dalam konstruksi pengetahuan manusia *per se*. Semua itu merupakan – meminjam istilah Hume (1711-1777 M) – rekoleksi kesan berulang-ulang dari urutan suatu peristiwa yang bersifat konsekuensial (*ma'ahu, lâ bihi*).[69]

Kritik Al-Ghazâlî atas filsafat (seperti penegasian terhadap keniscayaan kausalitas) kemudian mendapatkan klarifikasi

---

kamu hidup kembali..." (Q.S. Ar-Rûm [30]:40). Atau firman Allah: "*Allah-lah yang telah menciptakan langit dan bumi dan menurunkan air hujan dari langit, kemudian Dia mengeluarkan dengan air hujan itu berbagai buah-buahan menjadi rezqi untukmu; dan Dia telah menundukkan bahtera bagimu supaya bahtera itu berlayar di lautan dengan kehendak-Nya, dan Dia telah menundukkan (pula) bagimu sungai-sungai*" (Q.S. Ibrâhîm [14]:32). Lihat Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, (Cambridge, Massachussetts and London, England: Harvard University Press, 1976), hal. 518.

[67]Untuk mengenal lebih jauh tentang figure dan pemikiran Al-Ghazâlî, dapat dilihat di **bab III** dalam buku ini.

[68]Dari 20 masalah dalam *Tahâfut al-Falâsifah*, (16 metafisika dan 4 fisika) ada 3 persoalan dari paham filosof yang dia klaim telah melenceng dari agama. Yaitu: tentang qadîm-nya alam (*a parte ante*); Pengetahuan Tuhan (*juz'iyyât* atau *kulliyyât*); dan masalah kebangkitan jasmani. Anggapan bahwa filsafat telah melampai wewenangnya merupakan inti dari kritik tersebut. 'Filsafat' yang dia maksud adalah corak filsafat metafisika spekulatif seperti faham dua tokoh Neo-Platonisme Muslim Al-Fârâbî, Ibn Sînâ. Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, (Kairo: Mathba'ah al-A'lâmiyyah, 1303), hal. 12-13; W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazâlî*, (London: George Allen and Unwin, 1953), hal. 32-33.

[69]Lihat Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, Sulaimân Dunyâ (ed.), (Misr: Dâr al-Ma'ârif, 1966), cet. IV, hal. 239-142. Adapun untuk lebih jauh tentang konsepsi kausalitas Al-Ghazâlî juga Hume akan dijelaskan pada **bab III** dan **bab IV**. Penulis juga akan melakukan kajian komparatif atas koeksistensi keduanya dalam kausalitas. Kajian tersebut merupakan "*main idea*" sebenarnya dari penulisan buku ini.

kritis dari Ibn Rusyd, filosof Islam yang muncul di belahan Barat. Dalam karya fenomenal *Tahafut Al-Tahafut* (Rancu di dalam Kerancuan) yang memuat polemik filosofis-teologis, Ibn Rusyd mengajukan argumentasi demonstratif untuk membantah pandangan Al-Ghazâlî. Baginya, penolakan prinsip sebab-akibat hanyalah permainan kaum "sofis".[70] Mungkinkah untuk mengingkari pengetahuan manusia terhadap adanya kausalitas yang itu konsekuensi dari interaksi obyek yang diketahui dengan subyek yang mengetahuinya?

Counter balik Ibn Rusyd atas sikap Al-Ghazâlî terhadap filsafat seakan-akan mempresentasikan posisi *vis-a-vis* antara perspektif teologi dengan filsafat dalam dinamika pemikiran Islam. Pada tataran ini, dalam perkembangan selanjutnya sudut pandang kedua perspektif ini akan terus berbeda. Dinamikanya juga terjadi pada historisitas filsafat dan teologi di dunia Kristen. Menurut Julius Weinberg, translitrasi karya-karya Yunani (seperti pemikiran Aristoteles) ke dalam Latin sepanjang abad ke-12 dan ke-13 seperti halnya terjemahan dari Yahudi dan

---

[70]Istilah ini dipakai untuk mengacu kepada argumen yang halus, pintar dan dimaksudkan untuk menyesatkan. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hal. 1028. Munculnya istilah ini dalam perspektif historis, menurut K. Bertens, aliran y ang disebut sophistik tidak merupakan suatu mazhab. Para Sofis tidak mempunyai ajaran bersama. Sebaliknya Sophis dipandang sebagai suatu aliran atau pergerakan dalam bidang intelektual yang disebabkan oleh beberapa faktor yang timbul pada masa Socrates (469-399 SM). Nama "Sophis" (sophistês) tidak dipergunakan sebelum abad ke-5. Secara etimologis, sofis adalah "seorang bijaksana" atau "seorang yang mempunyai kelebihan dalam bidang tertentu". Namun, kata ini agak tepat dipakai dalam arti "sarjana" (cendikiaw an). Herodotos memakai nama sophistês untuk Pythagoras (571-496 SM). Adapun secara khusus, nama sophistês dipakai untuk guru-guru yang berkeliling dari kota ke kota dan memainkan peranan penting dalam masy arakat Yunani di sekitar pertengahan ke dua abad ke-5. Pada perkembangan selanjutnya, nama sofis, berkonotasi jelek terutama karena kritikan Socrates, Plato dan Aristoteles. Salah satu tuduhannya adalah bahwa kaum sofis bersifat komersial untuk pengajaran yang mereka berikan. Pada dialog Protagoras, Plato menyatakan kaum sophis adalah "pemilik warung yang menjual barang rohani". Aristoteles juga mengarang buku "*Sophistikoi elenchoi*" (Cara-cara beragumen kaum Sophis); maksudnya, cara beragumentasi yang tidak sah. Untuk lebih jauh tentang pengertian Sofis dengan tokoh-tokohnya, baca "Kaum Sophis" dalam K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, hal. 67-77.

Filsafat Arab, menyajikan suatu daya dorong baru ke spekulasi filosofis di seluruh umat Kristen.[71]

Pada perkembangan selanjutnya, jika pertentangan sudut pandang teologi-filsafat di dunia Islam berakhir pada sabuah konvergensi dan unifikasi,[72] maka berbeda dengan apa yang terjadi di tradisi Barat. Di dunia Barat (Kristen) pergulatan antara akal dan wahyu kemudian berkembang ke arah pemisahan tegas posisi keduannya menjadi sekularisasi.[73] Pemilahan inilah yang bekerja untuk membangkitkan *"renais-*

---

[71]Julius Weinberg, "Causation" dalam *The Dictionary of the History of Ideas*, vol. 1, hal. 275.

[72]Hal ini dapat dilihat, bahwa pada perkembangan filsafat pasca Ibn Rusyd. Coraknya akan beralih dari mazhab peripatetik (*masysyâ'iyyah*) menjadi mazhab Iluminasi (*'isyrâqiyyah*) dan seterusnya berkembang menjadi mazhab teosofi transenden (*al-hikmah al-muta'âliyyah*) yang berpuncak pada filsafatnya Mulla Shadra (1571-1640 M). Lihat misalnya, Haidar Bagir, "Suatu Pengantar kepada Filsafat Islam Pasca-Ibn Rusyd", dalam Murthadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra,* (Bandung: Mizan, 2002), hal. 9-21. Pada konteks ini, menurut Henry Corbin, "adalah keliru – sebagaimana asumsi banyak cendikiawan tentang nasib filsafat Islam setelah dikafirkan Al-Ghazâlî– untuk menyimpulkan bahwa filsafat tersebut berakhir setelah kematian Ibn Rusyd." Lihat Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, trans. Liadain Sherrard, (London: Kegan Paul International-Islamic Publication for The Institute of Ismaili Studies, 1993), hal. xiv dan 253.

[73]Sekular (*sacular* Inggris) dari Latin *saeculum* (dunia/abad) yang berarti "zaman sekarang" (*this present age*). Harvey Cox membedakan pengertian antara "sekularisasi" dan "sekularisme." Menurut Cox, sekularisasi mengimplikasikan proses sejarah yang tidak mungkin diputar kembali. Baginy a, masyarakat perlu dibebaskan dari dari kontrol agama dan pandangan hidup metafisik y ang tertutup (*closed metaphysical world-views*). Sementara itu, sekularisme adalah pengertian yang menunjukkan sebuah sikap idiologis. Sekularisme adalah sebuah pandangan hidup baru yang tertutup dan fungsinya sangat mirip dengan agama. Lihat Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, (New York: The Macmillan Company, 1967), hal. 18. Dalam perspektif sejarah, sekularisasi meripaakan proses situasi yang terbentuk sebagai respon terhadap dominasi gereja yang dianggap menghambat kemajuan penelitian ilmiah. P ada abad pertengahan (*middle ages*) otoritas gereja yang terlalu besar bertabrakan dengan dinamika kebebasan akal. Saat itu, revolusi ilmiah (*scientific revolution*) yang dirintis Copernicus lewat teori "heliosentris" dianggap bertentangan dengan ajaran Bibel. P ertentangan (*vis-a-vis*) antara akal dan otoritas keagamaan saat itu disebut dengan "*dark ages*" karena disubordinasikan di bawah Kitab Suci.

sance"[74] pemikiran dan peradaban. Salah satu sumber utama bagi *renaissance* adalah tumbuhnya dan berkembanganya ilmu pengetahuan.[75]

Terkait dengan prinsip kausalitas, dalam konteks ini terjadi perkembangan pembuktian terhadap berlakunya teori sebab-akibat. Copernicus (1473-1543 M),[76] Kepler (1571-1630 M),[77] Galileo (1564-1643 M),[78] dan

---

[74]*Renaissance* dari bahasa Perancis (Latin: *re* dan *nasci*) berarti "kelahiran kembali" atau "kebangkitan kembali (*rebirth*)." Istilah ini menunjukkan suatu gerakan yang menekankan otonomi dan kedaulatan manusia dalam berfikir, kebangkitan budaya seni dan sastra. Dalam sejarah, periodeny a merentang dari abad ke-14 hingga abad ke-16 di Eropa dan lebioh khusus di Italia. Istilah ini mua-mula digunakan oleh sejarawan Jules Michelet tahun 1855 dan dikembangkan Jacob Burckhardt tahun 1860 memakainya pada judul karya-karya mereka tentang sejarah Perancis dan Italia. Periode renaissance ini muncul sebagai respon atas dominasi kebudayaan abad pertengahan yang, saat itu, alam pikiran dikungkung oleh Gereja. Kebenaran diukur berdasarkan ukuran dari Gereja (Kristen). Lihat, Bagus Lorens, *Kamus Filsafat*, hal. 953-954.

[75]Prestasi besar yang terjadi misalnya, kesuksesan Isaac Newton (w. 1727 M) seorang fisikawan Inggris, yang menemukan hukum gravitasi universal dan hukum determinisme mekanik dalam bukunya *Philosophiae naturalis Principia Mathematica /Mathematical Principle of natural Philosophy* (1687). Penemuan Newton ini telah menjadikan fisika mekanika sebagai "*The Science*" dan sebagai model bagi semua cabang ilmua alamiah (seperti kimia, astronomi, biologi bahkan sosiologi). Antony Flew, *A Dictionary of Philosophy*, edisi 2, (New York: St Martin's Press, 1984), hal. 245.

[76]Copernicus (w. 1543 M) merintis revolusi ilmiah dengan mengubah paradigma manusia terhadap kosmos, dari paham geosentris (bumi adalah pusat) ke paham heliosentris (bumi dan planet-planet semua menglilingi matahari). Dia mengemukakan bahw fenomena alam tergantung pada satu sistem tunggal dan beberapa aksioma geometris. Lihat Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban: Sains, Masyarakat dan Kebangkitan Kebudayaan* [terj. "The Turning Point: Science, Society and The Rising Culture"], (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1997), hal. 53.

[77]Johannes Kepler (w. 1630 M) adalah orang yang mendukung sistem Copernicus dengan merumuskan hukum-hukum empiris tentang gerak planet. Bagi Nasr, Kepler dianggap orang yang pertama mengganti teologi langit skolastisisme dengan fisika langit. Seyyed Hossien Nasr, *Religion in the Order of Nature*, (Oxford: Oxford University Press, 1996), hal. 138.

[78]Galileo Galilei (w 1643 M) adalah orang yang berhasil menetapkan hipotesis Copernicus menjadi teori ilmiah yang diterima secara general oleh ilmuwan. Dia juga orang pertama yang memadukan percobaan ilmiah dengan bahsa matematika untuk merumuskan hukum-hukum alam (seperti gerak jatuh dan bintang jatuh). Bagi L. Lenoble, Galileo telah menghapus natura atau sifat intrinsik alamiah klasik (seperti substansi, bentuk dan kualitas), dan menjadikan alam seperti sejumlah kuantitatif fenomena. Rene Taton (ed.), *History of Science: The Beginning of Modern Science*, trans. A.j. Pomerans, (New York: Basic Books, 1964), hal. 186.

Descartes (1591-1650 M),[79] telah menunjukkan kekuatan pikiran manusia untuk memasuki alam. Dinamika ini terus dikembangkan oleh fisikawan Inggris Isaac Newton (1642-1727 M), yang kemudian menemukan hukum gravitasi alam. Lewat hukum ini, dia kemudian menjelaskan mekanisme keseluruhan kerja alam. Dalam *Mathematical Principle of Natural Philosophy* (1687) Newton berpendapat bahwa keseluruhan semesta bersifat mekanis. Mulai dari pergerakan planet-planet sampai jatuhnya apel dari pohon, bisa dijelaskan dengan gerak hukum mekanis.[80] Impliksasi dari paradigma seperti ini adalah bahwa semua kejadian bersifat deterministik dan semua terjadi secara mekanis yang bisa diprediksikan, baik kemaren, sekarang ataupun akan datang.

Prinsip dan hubungan sebab-akibat (*causal nexus*) yang bersifat mekanik dan deterministik ini akhirnya mendapatkan kritik tajam secara empiris-filosofis dari David Hume (1711-1777 M).[81] Bagi Hume,

---

[79]Rene Descartes dilahirkan di La Haye, Prancis. Dia belajar di Jesuit College La Fléce dan di Poitiers, yang lulus untuk bidang hukum tahun 1628. Descartes dianggap sebagai pendiri filsafat modern karena dia merupakan orang pertama yang membangun filsafat untuk berdiri di atas keyakinan sendiri yang dihasilkan oleh pure akal. Karya terpenting tentang filsafatnya adalah *Discours de la methode* (1637) dan *Meditations* (1642). Pada kedua buku inilah dia menuangkan metodenya "Cartesian Doubt" yang terkenal dengan jargon "*Cogito ergo sum*" (aku berpikir, jadi aku ada). Inti metode ini ialah berjalannya suatu deduksi yang tegas. Bila ditemukan suatu idea yang distinct (jelas/terang), maka ia dapat digunakan sebagai premis, yang dari sana dapat dideduksi keyakinan lain yang juga distinct. Seluruh proses penyimpulan itu terlepas dari data empiris, kesemuanya merupakan proses rasional. Lihat D.W. Hamlyn, *The Penguin: History of Western Philosophy*, hal. 135-136; Bandingkan dengan Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hal. 542-551.

[80]Paralel dengan pandangan mekanistik Certisian, Newton mereduksi semua fenomena fisik menjadi gerak partikel benda, yang disebabkan oleh kekuatan tarik-menarik gravitasi. Pengaruh kekauatan ini pada partikel atau onyek benda lain diabstraksikan secara matematis oleh persamaan gerak Newton, yang menjadi dasar mekanika klasik. Bagi Capra, Newton tergoda oleh pemikiran Certisian bahwa sains mekanik dianggapm dapat membongkar semua rahasia alam semesta. Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban ...*, hal. 68.

[81]Filsafat Hume (w. 1777 M) telah memberikan pengaruh besar pada perkembangan pemikiran Barat sejak pertengahan abad ke-18. Pengaruh tersebut ialah filsafat yang sangat skeptis yang berasal dari prinsip mpirisme bahwa "tidak satu hal pun dalalm pikiran yang mulanya tidak pada perasaan".

dari mana kita mendapatkan gagas (*idea*) serta kesan (*impression*) seperti itu. Apa yang kita ketahui tentang peristiwa dan fenomena sebab-akibat hanyalah bersandar pada pengalaman *an sich*. Ia sebuah *post hoc non propter hoc* (sesudahnya, bukan karenanya).

Skeptisisme Hume, mendekonstruksi paradigma yang berkembang tentang kausalitas selama ini. Dia membuka diskursus kausalitas lebih tajam lagi kebelakang dengan menggugah Immanuel Kant (1724-1804 M).[82] Untuk membantah Hume, Kant menegaskan bahwa pada fakta kausalitas harus dapat dibedakan antara apa yang ditangkap dari peristiwa itu (logika sebab-akibat pada konstruksi pikiran) dengan apa yang sesungguhnya terjadi pada peristiwa itu sendiri (*das ding an sich*). Kant percaya bahwa lewat pemilahan distingsi inilah persoalan kausalitas dapat dianalisis secara kategori apriori akal budi (*verstand*).[83]

Hal ini menjadi dasar argumen untuk menentang banyak klaim dan kesimpulan dari filosof rasionalis abad ke-17. Untuk lebih jauh tentang Hume dan pemikirannya, terutama pada konsepsi kausalitas, dapat dibaca pada **bab IV** dalam buku ini.

[82]Immanuel Kant (w. 1804 M) terkenal dengan *Critique of Pure Reason* (1781) dan *Critique of Practical Reason* (1788). Dia dianggap sebagai filosof yang terbesar di antara filosof modern. Kant dilahirkan di daerah Konisberg, Prusia Timur (1724) sebagai anak dari tukang sado. Dia masuk sekolah menengah lokal dan kemudian masuk Universitas Koningsberg. Dia berkembang dalam tradisi kekristenan yang saleh. Sebagai salah seorang filosof yang paling penting dalam kebudayaan Barat, Kant berhasil menjembatani ketegangan krusial antara asionalisme dengan empirisme. Kant mensintesakan dua aliran ini dengan mengakui klaim aliran empiris bahwa pengalaman inderawi merupakan sumber semua keyakinan kita. Namun, di lain sisi dia tidak dapat menerima kesimpulan skeptisnya (keyakinan-keyakinan tersebut dapat dibenarkan). Sementara itu, dia juga menolak menolak klaim rasionalis yang menyatakan bahwa kebenaran faktual mengenai apa yang ada dan yang tidak ada dapat ditentukan secara konklusif menggunakan nalar saja. Lihat Diane Collinson, *Lima Puluh Filosof yang Menggerakkan Dunia*, hal. 130-131.

[83]Julius Weinberg, "Causation" dalam *The Dictionary of the History of Ideas*, vol.1, hal. 278.

Sementara itu, sesudah Kantian dan fisika Newtonian, perjalanan teori kausalitas mulai menemukan momentumnya ke arah kajian yang bersifat positivisme sains.[84] Terutama setelah ditemukan teori relativitasnya Albert Einstein (*general theory of relativity*) dan teori kuantum (Interpretasi Copenhagen) yang dikenal dengan prinsip ketidakpastian (*Principle of Indeterminacy*).[85] Pada konteks ini, gaung prinsip-prinsip logika kausalitas telah beranjak meninggalkan diskursusnya yang bersifat teologis dan filosofis.

---

[84]Positivisme (Inggris: *positivism*) dari bahasa Latin positivus, ponere yang berarti meletakkan. Ia merupakan suatu pandangan yang menyatakan bahwa ilmu-ilmu alam (empiris) sebagai satu-satunya sumber pengetahuan yang benar dan menolak nilai kognitif dari studi filosofis atau metafisik. Positivisme tampil sebagai jawaban terhadap ketidakmampuan filsafat spekulatif untuk memecahkan masalah filosofis yang muncul sebagai suatu akibat dari perkembangan ilmu pengetahuan. Aliran ini ditandai dengan "pendewaan" ilmu dan metode ilmiah. Lebih jauh lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hal. 858-868.

[85]Pada abad ke-20, fisika telah mengembangkan perspektif baru ketika menjelaskan ruang dan waktu yang dirumuskan ke dalam 'Teori Relativitas'. Kajian ini juga telah membuka perspektif baru tentang fenomena dunia *sub microscopic* (dikenal dengan istilah fisika quantum). Fisika Quantum ini popular lewat teori Ketidakpastiannya Heisenberg (1901-1976), yang dikenal sebagai seorang fisikawan Jerman dan telah mendapatkan hadiah Nobel untuk fisika di tahun 1932. Menurut teori Heisenberg ini, bahwa kita tidak akan dapat menemukan momentum serta posisi suatu partikel. Oleh karena itu watak dari masing-masing partikel kemudian tidak dapat diprediksikan. Menurut teori ini, semakin tepat partikel itu ditentukan maka akan semakin berkurang ketepatan dalam pengukuran momentumnya, demikian sebaliknya. Artinya, semakin akurat penentuan waktu dalam peristiwa-peristiwa yang terjadi pada atom, maka semakin sulit perubahan energi sistem atom untuk ditetapkan. Salah satu alasan ketidakpastian tersebut adalah adanya kenyataan bahwa proses pengukuran itu sendiri akan mengganggu partikel yang sedang diamati. Karena alasan inilah maka para ilmuan yang dipelopori Heisenberg juga Max Born, mulai mengarahkan perhatian mereka kepada "statistik" dan "Teori Kemungkinan" ketika menjelaskan fenomena dunia *misroscopic*, yang sebelumnya telah didominasi oleh mekanika klasik Newtonian, yang menyatakan bahwa "sebuah partikel mempunyai posisi dan momentum yang dapat ditentukan". Berdasarkan fakta fisika abad ke-20 ini, realitas hubungan sebab-akibab (kausalitas) dalam dunia fisik akhirnya menjadi sesuatu yang relatif dan tidak mutlak. Lihat Jawaid Quamar, *Tuhan dan Ilmu Pengetahuan Modern*, Terjemahan Lembaga Pendidikan Agama IPB Bogor, (Bandung: Perpustakaan Salman ITB, 1983), cet II, hal. 6.

BAB III

AL-GHAZÂLÎ DAN KAUSALITAS

A. Kehidupan, Karya, dan Posisi Penting Al-Ghazâlî

Dalam sejarah pemikiran Islam, Al-Ghazâlî menempati posisi yang sangat *unique*.[1] Hal ini, terlihat dari klaim-klaim para cendikiawan kontemporer ataupun klasik.[2] Ignaz Goldziher misalnya berkata:

> *"He went through all the conflicting tendencies of spiritual nature of his life. He considered not speculation but he careful cultivation of spiritual life as aim to theology. He great*

---

[1] Baca 'introduction' M. Saeed Sheikh dalam "Al-Ghazâlî Metaphysics," pada M.M. Syarif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, vol. I, (Pakistan: Royal Book Company, 1983), hal. 581.

[2] Untuk klaim-klaim ini, baca biografi Al-Ghazâlî menurut pandangan cendikiawan klasik misalnya dalam: Syam al-Dîn Ahmad Ibn Khallikân, *Wafayât al A'iyyân wa-Anbâ Abnâ al-Zamân*, 8 vol., (Bairut: Dâr al-Shâdir, tt.), edisi Ihsân 'Abbâs; Abû al-Falâh Ibn al-'Imâd al-Hanbalî, *Syadzarât al-Dzahab fi al-Akhbâr man Dzahab*, 8 vol., (Kairo: Maktabah al-Qudsî, 1931); Abû al-Qâsim Ibn 'Asâkir, *Tabyîn Kadzib al-Muftarî fî mâ Nushiba ilâ al-Imâm Abî al- Hasan al-Asy'arî*, (Kairo:Mathba'ah al-Taufîq, 1972); Tâj al-Dîn al-Subkî, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah al-Kubrâ*, 10 vol., (Cairo: 1324/1906); Al-Sayyid Murthadâ al-Zabîdî, *Ithâf al-Sâdat al-Muttaqîn bi-Syarh Asrâr Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Mesir: Mathba'ah al-Maymaniyah, 1893); Ibn al-Jauzî, *Al-Muntazam fî Târîkh al-Mulûk wa al-Umam*, 10 vol., (Hyderabad: Dâr'irah al-Ma'ârif al-'Ustmâniyy ah, 1939); Ibn Katsîr, *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah fi al-Târîkh*, 10 vol., (Kairo: Mathba'ah al-Sa'âdah, t.t.).

significance was due to his intrinsic criticism of all the contemporary scientific idea."[3]

Sementara itu, Al-Subkî (w. 771/1370) dalam *Thabaqât al-Syâfi'iyyah al-Kubrâ*, bahkan secara ekstrim menegaskan: *"Jika harus ada lagi seorang Nabi setelah Muhammad, maka al-Ghazâlî-lah orangnya."*[4] Estimasi Goldziher juga Al-Subkî ini, setidaknya berpijak pada kenyataan sejarah bahwa sosok Al-Ghazâlî telah memberikan *effect* dan *impact* yang begitu besar baik dalam historisitas pemikiran Islam maupun pada religiusitas kaum Muslim. Al-Ghazâlî tidak hanya dikenal sebagai seorang teolog dan mistikus, tetapi ia juga menguasai bidang yurisprudensi (hukum), etika, logika bahkan kajian filsafat. Ia dinilai sebagai seorang ilmuan Islam yang ensiklopedis[5] dengan menguasai hampir

---

Adapun eksistensi Al-Ghazâlî menurut pengamatan cendikiawan kontemporer bisa dibaca misalnya pada: Margaret Smith, *Al-Ghazâlî the Mystic*, (London: Luzac, 1944); W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazâlî*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963); W.R.W. Gardner, *An Account of Al-Ghazâlî's Life and Works*, (Madras: 1919); Massimo Companini, "Al-Ghazâlî", dalam Seyyed Hossien Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, vol. I, (New York: Routledge, 1996), hal. 262-263; Seyyed Hossien Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (Harvard University Press, 1968), tentang "Al-Ghazâlî" dalam "The Controversies of Philosophy and Theology," hal. 305-312; D.B. MacDonald, "The Life of Al-Ghazzâlî, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions," dalam *Journal of the American Oriental Society* (*JAOS*), vol. 20 (1899), hal.71-132; Juga *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1903).

[3] Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, trans. Joseph Desomoghy, (Hildesheim: Georgolm Verlags Buchhandlung, 1966), hal. 58.

[4] Al-Subkî, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, vol. IV, hal. 101. Senada dengan Al-Subkî, Watt juga mengungkapkan jika sosok Al-Ghazâlî telah diakui, baik oleh orang-orang Islam maupun oleh sarjana-sarjana Eropa, sebagai Muslim terbesar setelah Muhammad. Apakah dalam penilaian ini – menurut Watt – jujur atau tidak, khususnya bagi sarjana-sarjana Eropa, Al-Ghazâlî tetap dianggap sebagai Muslim yang sangat fenomenal. Baca W. Montgomery Watt, *Islamic Theology and Philosophy an Extended Survey*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), hal. 85.

[5] Stigma bahwa Al-Ghazâlî sangat menguasai berbagai dimensi khazanah keilmuan, ternyata tidak sepenuhnya diakui Al-Ghazâlî sebagai tokoh fenomenal dalam khazanah peradaban Islam, tidak luput dari kritikan.

seluruh khazanah-khazanah keilmuan dari berbagai disiplin yang sangat berbeda. Kemampuannya mengelaborasi serta mengekspresikan gagasan-gagasan pemikiran pada setiap karya-karyanya, dinilai sangat orisinal, kritis, bahkan komunikatif.[6] Lewat pengaruh pemikirannya Al-Ghazâlî tidak hanya mendapatkan gelar *"Hujjat al-Islâm"* (sang pembela agama), tetapi juga sebagai *"Zain al-Dîn"* (sang ornamen agama), dan *"al-Mujaddid"* (sang pembaharu).[7]

1. Sketsa Biografi[8]

Abû Hâmid Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn Thâ'us Ahmad al-Thûsî al-

---

Misalnya Abû Bakar Al-Thurthûsî menganggap bahwa keilmuan Al-Ghazâlî tidaklah ensiklopedis, dia bahkan mengatakan: "Abû Hâmid Al-Ghazâlî telah memenuhi bukunya *Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn* dengan hadist-hadist *dha'îf*". Ibn Al-Jauzi juga menyatakan yang senada, yaitu: "Abû Hâmid Al-Ghazâlî menulis *Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn* dalam perspektif sufistik dan melupakan sama sekali ketentuan-ketentuan yurisprudensi Islam". Sementara Ad-Dzahabî juga berpendapat: "Al-Ghazâlî tidak memiliki ilmu *atsar*, juga tidak banyak memiliki sunnah Al-Nabawiyyah yang sah". Lihat Rasyad Salîm, *Muqâranah baina* Al-Ghazâlî *wa Ibn Taimiyyah* (Al-Dâr Al-Salâfiyyah, 1975), h. 2-6. Pada konteks ini, sebenarnya Al-Ghazâlî sendiri juga telah merasa dirinya masih memiliki sejumlah keterbatasan-keterbatasan. Pada *Qanûnu al-Ta'wîl,* Al-Ghazâlî misalnya berkata: *"Kapasitas 'Ilmu Hadits-ku sangat terbatas."* Baca Al-Ghazâlî, *Qanûnu al-Ta'wîl,* Muhammad Husaini (ed.), (Mesir: Mathba'ah al-Anwâr, 1940), hal. 16. Pada konteks ini, untuk lebih jauh melihat bagaimana "posisi Al-Ghazâlî anrtara pro dan kontra," salah satu kajian yang cukup menarik dapat dibaca dalam,Yûsuf Qaradhâwî, *Al-Imâm Al-Ghazâlî baina Mâdihihi wa Nâqidîhi*, (Dâr al-Wafa' wa al-Nasyr wa al-Tauzi').

[6] Lihat komentar D.B. MacDonald, tentang "Al-Ghazzâlî," dalam E. J Brill's, *First Encyclopaedia of Islam*, (Leiden-New York-Koln: E. J Brill's, 1993), hal. 146-149.

[7] W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazâlî*, (London: George Allen and Unwin, 1953), hal. 73; Lihat juga M. Saeed Sheikh dalam M.M. Syarif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, hal. 581.

[8] Beberapa referensi yang representatif dapat dilihat pada catatan kaki no. 2. Dan 'Abd al-Karîm 'Utsmân, telah mengumpulkan informasi penting dari biografi-biografi tradisional dalam *Sîrath Al-Ghazâlî wa aqwâl al-Mutaqaddimîn fîhi*, (Damaskus, 1960). Namun, untuk sumber yang paling utama, penting dan otoritatif atas catatan kehidupan Al-Ghazâlî sendiri, adalah semiautobiografinya pada *"Al-Munqidz min al-Dhalâl"* (Bebas dari Kesesatan).

Syâfi'i,[9] umumnya dikenal dengan sebutan Al-Ghazâlî.[10] Dilahirkan pada 450/1058 di Thûs, kini dekat Masyhad, di Khurâsân Iran. Distrik Thûs ini,[11] tempat kelahiran al-Ghazâlî, merupakan tempat munculnya banyak pribadi penting dalam sejarah Islam. Di antaranya Abû 'Alî al-Hasan

---

Oleh W. Montgomery Watt, buku ini telah ditranslitrasikan ke bahasa Inggris dalam *The Faith and Practice of Al-Ghazâlî*. Namun, terjemahan Inggris bercatatan kaki dari R. J. McCarthy yang didasarkan pada naskah paling awal yang ada adalah referensi yang mungkin paling terbaik dalam sebuah bahasa Eropa. Lihat R. J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazâlî's Al-Munqidz min al-Dhalâl and Other Relevant Works of al-Ghazâlî*, (Boston, 1980), hal. 61-143.

[9] Ibn Rusyd seringkali menyebut Al-Ghazâlî dengan nama Abû Hâmid dalam *kitâb*-polemiknya *Tahâfut Al-Tahâfu* (Rancu dalam Kerancuan). Namun, sebenarnya nama aslinya hanya Muhammad saja. Menurut Sulaimân Dunyâ, Al-Ghazâlî telah menikah sebelum berusia 20 tahunan. Ia mempunyai 3 anak perempuan yang masih hidup sampai dewasa. Sedangkan putranya yang bernama Hâmid meninggal dunia ketika masih bayi. Karena itu kemudian Al-Ghazâlî dipanggil dengan sebutan Abû Hâmid. Sulaimân Dunyâ, *Al-Haqîqah fî Nazhr Al-Ghazâlî*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1971), hal. 22.

[10] Ada perselisihan panjang dan tajam yang terjadi pada beberapa biografer tradisional paling awal yang mempersoalkan apakah sebutan ini, mesti dieja satu ataukah dua huruf Z . Jika nama ini diucapkan dengan Al-Ghazâlî (satu huruf z: tanpa *tasydîd*) itu karena disandarkan kepada desa tempat tinggalnya "Ghazaleh," kota kecil di Thûs wilayah Khurâsân. Sementara jika disebut Al-Ghazzâlî (*double* z: dengan *tasydîd*) itu karena ayahnya adalah pembuat tenun wol dari suku "Ghazzal." Tentang hal ini baca, D.B. MacDonald, "The Name Al-Ghazzâlî," dalam *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1902, hal. 18-22; S. M. Zwemer, *A Moslem Seeker after God: Showing Islam at it's the Best Life and Teaching of Al-Ghazâlî, Mystic and Theologian of the Eleventh Century* , (London, 1920), hal. 63-65 dan 140-143. Sekarang untuk aspek praktis, para orientalis dan penulis Muslim kontemporer, menyebut dengan satu huruf z saja. Namun, meskipun umum dan populer dikenal sebagai Al-Ghazâlî, tetapi kadang-kadang ia juga dirujuk dalam sumber-sumber tradisional sebagai Al-Syâfi'î dan Al-Nîsâbûrî.

[11] Thûs yang meliputi zona "Thaburan" dan "Tuqan," menjadi kota kedua terbesar di propinsi Khurâsân, setelah Nîsyâpûr. Tempatnya terkenal karena kesuburan tanah dan mineral yang dikandungnya. Negara ini berada dalam wilayah kekuasaan Islam sejak era pemerintahan khalifah 'Utsmân bin ' Affân, terletak di antara sungai Amu Darya Utara dan Timur serta wilayah pegunungan Hindukus Selatan di daerah Persia bagian Barat (saat ini Iran). Daerah ini lazim disebut dengan negeri Seberang Sungai (*mâ wara'u al-nahar*), yang lokasinya terbentang sampai ke Sijistan. Lihat Luis Ma'luf, *Al-Munjid fî*

Ibn Ishaq, yang dikenal dengan Nizâm al-Mulk (w. 495/ 1092),[12] juga penyair Firdausî (w. 416/1025) dan 'Umar Khayyâm (w. 517/1125).[13] Komunitas kotanya cukup beragam. Di salah satu kota di propinsi di Khurâsân ini, selain di dominasi oleh masyarakat Sunni dan sebagian kecil kelompok Syi'ah, terdapat juga penduduk yang beragama Kristen.[14]

Tidak banyak informasi yang dapat diketahui tentang keluarga di mana Al-Ghazâlî dilahirkan. Namun, penting untuk perhatikan bahwa di dalam keluarga Al-Ghazâlî terdapat nama Abû Hâmid Al-Ghazâlî (w. 435/1043) yang lain, yaitu pamannya sendiri, yang menurut riwayat adalah seorang teolog dan ahli hukum (*jurisconsult*) yang termasyhur.[15] Menurut Watt, meski keluarga Al-Ghazâlî tergolong "agak miskin,"[16] tetapi yang menarik ialah, keluarga ini ternyata cukup "akrab" dengan arus perkembangan intelektual dan

---

al-'Alâm, (Beirut: Dâr al-Masyriq, t.t), hal. 267 dan 439. Pada tahun 1220, kota ini dihancurkan oleh bala tentara Mongol. Di atas puing-puing kehancuran kota ini berdiri Masyhad. Adapun untuk catatan sejarah tentang Thûs ini, lihat A. V. W. Jackson, *From Constantinople to the Home of Omar Khayyam*, (New York, 1911).

[12]Tentang Nizâm al-Mulk, lihat misalny a M.R. Hassan, "Nizâm al-Mulk al-Thûsî", pada M.M. Syarif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, vol. I, hal. 747-773.

[13]Kota Thûs ini sebelum Al-Ghazâlî lahir, memang telah banyak melahirkan tokoh-tokoh terkenal. Terhadap keistimewaannya, Al-Hujwîrî (w. 464/1071) menyatakan Thûs sebagai tempat: "di mana bay angan kemurahan Tuhan mengayomi" serta sebagai tempat "matahari cinta dan keberuntungan jalan sufi berkuasa." Lihat 'Alî ibn 'Utsmân al-Hujwîrî, *The Kasyf al-Mahjûb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, terj. R.A. Nicholson, (Lahore, 1980), hal. 173-174.

[14]Sulaimân Dunyâ, *Al-Haqîqah fî Nazhr Al-Ghazâlî*, hal. 18.

[15]Ia dilaporkan telah mengajarkan *fiqh* kepada Al-Fârmadzî (w. 477/1084), yang belakangan, menjadi salah satu guruny a Al-Ghazâlî dalam sufisme. Al-Subkî, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, vol III, hal. 36; Lihat juga D.B. MacDonald, "The Life of Al-Ghazzâlî..," *JAOS*, hal.126. Menurut M. Saeed, paman Al-Ghazâlî ini kemudian dikenal sebagai Al-Ghazâlî al-kabîr. M. Saeed Sheikh "Al-Ghazâlî ..." pada M.M. Syarif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, vol. I, hal. 582.

[16]W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual*, hal. 20.

keagamaan yang ada saat itu.[17] Bahkan ayah Al-Ghazâlî mampu menyisihkan sejumlah uang, yang saat menjelang wafatnya, ia titipkan pada seorang teman sufi sebagai dana pendidikan bagi Al-Ghazâlî dan saudaranya Ahmad.[18] Kemudian melalui peristiwa tersebut, titik pijak intelektualitas Al-Ghazâlî seterusnya dimulai.

Dalam hal ini, untuk lebih mudah memahami potret kompleksitas kehidupan al-Ghazâlî, maka secara kronologis, dinamika fase kehidupannya akan penulis klasifikasikan ke dalam 3 periode besar,[19] yakni:

a. Masa Belajar (*Period of Learning*) 450-484 H/1058 -1091 M

Interaksi Al-Ghazâlî dengan pendidikan pertamakali dimulai di Thûs, kota kelahirannya sendiri. Namun, tidak ada keterangan yang jelas mengenai usia berapa Al-Ghazâlî memulai pendidikannya. Menurut Mez, jika Al-Ghazâlî mengikuti pola tradisi belajar yang berlaku saat itu, maka usianya diperkirakan sekitar 11 tahunan, yaitu pada tahun 459 H/1069 M.[20] Sementara berbeda dengan Mez, Ibn Hazm menegaskan bahwa tradisi pendidikan (periode *kuttâb*) itu sebenarnya telah berlaku lebih awal, yaitu dimulai saat anak berusia 5 tahunan.[21]

---

[17] Arvind Sharma, "The Spiritual Biography of Al-Ghazâlî," dalam *Studies in Islam*, vol. 9, 1972, hal. 68.

[18] B. Lewis (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. II, (Leiden: E. J. Brill, 1983), hal. 1038; Bandingkan dengan Al-Subkî, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, vol. IV, hal. 102.

[19] Klasifikasi ini misalnya dilakukan juga oleh Kojiro Nakamura saat mendeskripsikan profile "Al-Ghazâlî" dalam *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, (London and New York: Routledge, 1998). Sementara itu berbeda dengan Nakamura, Sulaimân Dunyâ melakukan klasifikasi kehidupan Al-Ghazâlî ke dalam waktu: (a). Masa Skeptis dan Krisis; (b). Masa Krisis dengan dua bagiannya; (c). Masa mendapatkan hidayah dan ketenangan . Sulaimân Dunyâ, *Al-Haqîqah fî Nazhr Al-Ghazâlî*, hal. 56.

[20] Lihat Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, terj. S. Khuda Bukhsh & D.S. Margoliouth, (New York: AMS Press, 1975), hal. 182.

[21] Ibn Hazm al-Andalusî, *Risâlat Marâtib al-'Ulûm*, dalam *Rasâ'il Ibn Hazm al-Andalusî*, Ihsân 'Abbâs (ed.), (Beirut: Al-Mau'assasah al-'Arabiyyah li al-Dirâsah wa al-Nasyr, 1987), IV, hal. 65.

Terlepas dari kontroversi semacam ini, Al-Ghazâlî kemudian secara formal mulai menjalani pendidikan dasarnya di bawah bimbingan Ahmad Muhammad al-Râdzkânî al-Thûsî, seorang *faqîh*.[22] Sebelum beranjak 15 tahun [sekitar 465 H/1073 M], Al-Ghazâlî seterusnya pergi ke Jurjân di Mazardâran untuk meneruskan studinya dalam bidang *fiqh* pada Abû Nashr al-Ismâ'îlî.[23] Namun, setelah 2 tahun, Al-Ghazâlî kembali lagi ke Thûs.[24] Pada masa ini ia berguru di bawah asuhan seorang *syaikh* sufi bernama Yûsuf al-Nassaj.[25]

---

[22] Menurut riwayat, Al-Ghazâlî sebenarnya telah lebih dulu belajar dibawah asuhan teman ayahnya yang sufi. Hal ini terjadi karena sesudah ayahnya meninggal dunia, Al-Ghazâlî dan adiknya Ahmad, kemudian dititipkan kepada temannya tersebut. Di sini mereka selain belajar al-Qur'ân dan hadîts, mendengarkan kisah-kisah ahli hikmah, bahkan juga menghafal puisi cinta mistis. Lihat Margaret Smith, *Al-Ghazâlî the Mystic*, hal. 1; 'Abd al-Karîm 'Utsmân, *Sîrath Al-Ghazâlî*, hal. 16-17.

Terhadap perpindahan belajar Al-Ghazâlî dari bimbingan teman ayahnya kepada Al-Râdzkânî, hal ini terjadi karena dana pendidikan yang pernah diberikan ayahnya telah habis. Namun, sayangnya kita tidak menemukan banyak informasi tentang sosok Al-Râdzkânî. Para penulis biografi tidak banyak menjelaskan lebih jauh dari sekedar guru Al-Ghazâlî pada bidang *fiqh*. Al-Subkî, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, vol. IV, hal. 102. Tampaknya Al-Râdzkânî ini menjadi cukup terkenal karena kenyataannya Al-Ghazâlî pernah menjadi muridnya.

[23] Al-Subkî, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, vol. III, hal. 37 dan vol. IV, hal. 103-104; Lihat juga Ibn al-'Imâd, *Syadzarât al-Dzahab*, vol. IV, hal. 11. Sementara itu, beberapa penulis biografi seperti Ibn 'Asâkir, Ibn Khallikân, Al-Dzahabî, serta Al-Shafadî malah tidak menginformasikan sosok Abû Nashr al-Ismâ'îlî ini sebagai gurunya al-Ghazâlî.

[24] Saat kembali lagi ke Thûs, konon ada peristiwa penting yang dialami al-Ghazâlî. Kejadian ini menjadi cerita yang sangat popular sekali. Ketika itu, dalam perjalanan pulang, Al-Ghazâlî dengan rombongannya dihadang oleh sekelompok perampok. Mereka menjarah semua bawaan al-Ghazâlî, termasuk catatan-catatan hasil studinya. Meskipun diancam akan dibunuh, Al-Ghazâlî kemudian berhasil meminta kembali dengan meyakinkan para perampok bahwa catatan studi tersebut tidaklah berguna bagi mereka. Dari peristiwa ini, Al-Ghazâlî akhirnya memutuskan untuk selalu menghafal seluruh catatan-catan hasil studinya agar dikemudian hari jangan sampai dirampok orang kembali. Baca, D.B. MacDonald, "The Life of Al-Ghazzâlî..," *JAOS*, hal. 76; Al-Subkî, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, vol. IV, hal. 103.

[25] Margareth Smith, *Al-Ghazâlî the Mystic*, hal. 14; D.B. MacDonald, "The Life of Al-Ghazzâlî...," hal. 90. Seperti juga Al-Râdzkânî, untuk sosok Al-Nassaj ini kita tidak terlalu banyak mengetahui riwayatnya.

Menjelang ulang tahunnya yang ke 20 (470 H/1077 M), Al-Ghazâlî berangkat ke Nîsyâpûr untuk melanjutkan pendidikannya di Akademi Nizhâmiyyah. Di tempat ini Al-Ghazâlî kemudian belajar *fiqh, kalâm, nazar, mantiq,* dan *falsafah,* di bawah arahan intelektual besar Abû Ma'âli 'Abd al-Malik al-Juwainî,[26] yang bergelar Imâm al-Haramain.[27] Menurut Sulaimân Dunyâ, Al-Juwainî-lah yang berjasa memperkenalkan Al-Ghazâlî dengan kajian teologi (*kalâm*), logika (*mantiq*), dan filsafat (*falsafah*).[28] Dalam hal ini perlu dicatat, bahwa saat bersama dengan Al-Juwainî tersebut, menurut Smith,[29] Al-Ghazâlî di samping belajar juga telah diangkat menjadi asistennya (*mulâzim*).[30] Bahkan dengan

[26] S.M. Zwemer, *A Moslem Seeker...*, hal. 79; lihat juga D.B. MacDonald, "The Life of Al-Ghazzâlî...," hal. 77; Margareth Smith, *Al-Ghazâlî the Mystic*, hal. 15. Mengenai biografi Al-Juwaynî ini, bisa dilihat misalnya dalam Ibn 'Asâkir, *Tabyîn Kadzib*, hal. 278-285, atau Oliver Leaman & Salman Albdour tentang "Abû Ma'âli al-Juwaynî" dalam *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, (London and New York: Routledge, 1998).

[27] Imâm al-Haramain, disebut demikian karena dia pernah mengajar di dua kota suci, yaitu Makkah dan Madînah. Lihat Al-Subkî, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, vol. III, hal. 249.

[28] Sulaimân Dunyâ, *Al-Haqîqah fî Nazhr Al-Ghazâlî*, hal. 18; Lihat juga informasi Jamil Saliba, Târîkh al-Falsafah al-'Arabiyyah, (Beirut: Dâr al-Kutub, 1973), hal. 333; M. Abul Quasem, *The Ethics of Al-Ghazâlî: A Composite Ethics in Islam*, (Selangor, 1975), hal. 17; Al-Subkî dalam *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, vol. IV, hal. 103. Di sini penting untuk dicatat, bahwa bagi Wolfson lewat interaksinya bersama Al-Juwaynî inilah Al-Ghazâlî kemudian berhasil membuka visi baru terhadap *kalâm* (teologi) sebagai suatu disiplin ilmu. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, (Cambridge, Massachussetts and London, England: Harvard University Press, 1976), hal. 41.

[29] Smith menjelaskan: "*Bahkan pada masa muda ini* [yaitu ketika Al-Ghazâlî masih belajar di bawah bimbingan Al-Juwaynî] *Al-Ghazâlî telah mulai menulis, dan memberikan kuliah di kalangan teman-temannya*." Margareth Smith, *Al-Ghazâlî the Mystic*, hal. 41; Begitu pula Ibn 'Asâkir dalam *Tabyîn Kadzib*, hal. 292, menyatakan juga :

"*Ia* [Al-Ghazâlî] *menjadi orang yang terbaik dan paling dalam pemahamannya di kalangan teman-temannya, semasa hidup Imam Al-Haramayn. Mahasiswa yang lain mengambil manfaat (belajar) darinya, ia pun mengajari dan memberikan mereka bimbingan.*"

[30] *Mulâzim* (kata kerja, *lâzama*) adalah sinonim dari istilah *shâhib* (kata kerja, *shâhiba*), merupakan istilah teknis dunia pendidikan abad pertengahan. Istilah ini dalam sistem pendidikan modern dapat disejajarkan dengan mahasiswa tingkat pascasarjana. Mahasiswa pada tingkat ini telah terlibat

kecerdasan Al-Ghazâlî ini yang membuat ia sangat popular di antara para mahasiswa yang lainnya konon Al-Juwainî pernah merasa iri.[31]

Bidang studi lain yang merampas pikiran Al-Ghazâlî selama tinggal di Nîsyâpûr adalah sufisme. Ia mempelajari teori dan praktik ajarannya di bawah bimbingan Abû 'Alî al-Farmadzî al-Thûsî.[32] Di sini Al-Ghazâlî bagi McDonald meskipun telah ambil bagian dalam setiap jalan (*tharîqah*) dengan mengamalkan *dzikr* serta melakoni kehidupan spiritual sufistik, namun ia tidak mendapatkan apa yang dicarinya.[33] Kemudian terhadap kondisi ini, menurut Al-Subkî, Al-Ghazâlî berkomentar:

> *"Saat aku mulai tertarik dengan menerapkan riyâdhah ala sufi, dan minum anggur mereka, aku menyadari bahwa jiwaku dikelilingi berbagai macam tabir. Aku kemudian memutuskan untuk tirakat selama 40 hari dengan melatih diri lewat disiplin yang ketat. Hasil*

---

dalam *munâzarah* (kegiatan debat), dan *ta'liq* (membuat catatan serta reportase tentang suatu topik yang berdasarkan ceramah atau buku seorang guru besar). Di masa dinasti Usmani, term *mulâzim* ini mengalami deviasi arti menjadi "asisten guru besar *fiqh*." George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institution of Learning in Islam and the West,* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), hal. 114. Menjadi *mulâzim*, berarti Al-Ghazâlî pada saat itu telah mencapai jenjang, yang dalam terminologi sekarang, adalah tingkat pascasarjana. Hal ini sejalan dengan pandangan Watt, yang menyatakan bahwa standar pendidikan di Thûs dan Jurjân pada masa Al-Ghazâlî memiliki standar yang tinggi, paling tidak di bidang kajian *hadîts* dan *fiqh*. Karena itu bagi Watt, Al-Ghazâlî telah mempunyai "bekal" yang memadai untuk ke pendidikan tingkat tinggi di Nîsyâpûr. W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual,* hal. 22.

[31] Banar atau tidaknya cerita ini, Sulaimân Dunyâ dalam *Al-Haqîqah* kelihatannya tidak melakukan klarifikasi-klarifikasi. Ia hanya menyatakan bahwa riwayat ini berdasarkan informasi dari Ibn 'Asâkir. Sulaimân Dunyâ, *Al-Haqîqah fi Nazhr Al-Ghazâlî*, hal. 20. Sedangkan Ibrahim al-Fayumi mengakui bahwa kemampuan Al-Ghazâlî mulai bersinar setelah ia diasuh oleh Al-Juwaynî. Lihat Muhammad Ibrahim al-Fayumi, *Al-Ghazâlî wa 'Alaqat al-Yaqîn bi al-'Aql*, (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Mishriyyah, 1976), hal. 32-33.

[32] Al-Farmadzî ternyata adalah bekas murid paman Al-Ghazâlî sendiri. Ia juga dikabarkan pernah berguru kepada Imâm Al-Qusyairî (w. 465/1072), seorang sosok sufi besar, yang menulis "*Al-Risâlah al-Qusyairiyyah*" kitâb sufistik yang terkenal. Al-Subkî, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, vol. IV, hal. 109.

[33] D.B. MacDonald, "The Life of Al-Ghazzâlî..," *JAOS*, hal. 89.

yang didapat ialah pengetahuan yang lebih murni dan suci dari yang pernah kumiliki sebelumnya. Baru kusadari bahwa ilmu itu berisi unsur legal pengetahuan. Lalu, akupun melaksanakan tirakat 40 hari lagi. Juga mendapatkan hasil yang jauh lebih murni dan suci. Akupun merasa senang dan kemudian mengkajinya, namun, ternyata hal itu mengandung unsur spekulasi. Untuk ketiga kalinya aku melakukan tirakat 40 hari lagi. Seterusnya mendapatkan hasil yang lebih baik lagi [lebih suci dan murni]. Kenyataan inipun kukaji ulang, dan lalu kusadari, bahwa kondisinya mengandung campuran pengetahuan yang dicapai manusia. Aku tidak mendapat-kan ilmu yang datang dari atas (al-'ulûm al-ladunniyyah). Akhirnya aku sadar, bahwa aku benar-benar belum menjauhkan diri dari spekulasi."[34]

b. Masa Popularitas (*Period Of Brilliant Career*) 484-488 H/ 1091-1095 M[35]

Di tengah kesuksesan Al-Ghazâlî sebagai mahasiswa di Nîsyâpûr, pada tahun 477 H/1084 M Al-Farmadzî meninggal dunia, yang setahun kemudian disusul oleh Imâm al-Haramain al-Juwainî (w. 478 H/1085 M). Bagi MacDonald, kematian dua orang guru kharismatik tersebut menjadi moment penting dari fase awal periode karier akademis Al-Ghazâlî. Karena peristiwa ini kemudian menjadi titik-tolak independensi otoritasnya sebagai seorang sarjana.[36] Al-Ghazâlî saat itu seperti digambarkan M. Saeed Seikh dengan usia 28 tahun, tampil begitu energik dan ambisius.[37]

---

[34] Al-Subkî, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah,* vol. IV, hal. 9-10.

[35] Periode ini cukup pendek, yaitu kurang lebih sekitar 4 tahun (484-488). Menurut Nakamura, meskipun sebentar, namun masa ini memiliki signifikansi yang sangat penting dalam arus kehidupan al-Ghazâlî. Baca Kojiro Nakamura, "al-Ghazâlî" dalam *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, (London and New York: Routledge, 1998).

[36] D.B. MacDonald, "The Life of Al-Ghazzâlî..," *JAOS,* hal.78.

[37] M. Saeed Sheikh, dalam M.M. Syarif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, hal. 584.

Al-Ghazâlî kemudian pergi ke kamp Nizâm al-Mulk (*wazir* Dinasti Saljuq), di bagian Timur Nîsyâpûr.[38] Di tempat ini ia aktif terlibat dalam interaksi ilmiyah bersama para ulama. Pada diskusi-diskusi tersebut, Al-Ghazâlî berhasil menunjukkan kapasitas dirinya sebagai cendikiawan "mumpuni". *Dus,* kenyataan tersebut akhirnya menarik perhatian perdana menteri Nizâm al-Mulk, untuk seterusnya memposisikan Al-Ghazâlî menjadi guru besar teologi pada Akademi Nizhâmiyyah di Baghdad (tahun 484 H/1091 M).[39]

Menjadi guru besar, dalam masa kurang lebih 4 tahun (484-488 H), Al-Ghazâlî berhasil meniti karier yang cemerlang. Lewat aktifitas akademisnya, ia kemudian menempati posisi yang sangat strategis. Kesuksesan itu, dengan impressif diungkapkan M. Saeed Seikh:

> *"As a professor in the Academy, Al-Ghazâlî was complete success; the excellence of his lectures, the extent of his learning, and the lucidity of his explanations attracted larger and larger classes including the chief savants of the time. Soon all Islam acclaimed his eloquence, erudition, and dialectical skill and he came to be looked upon as the greatest theologian in the Ash'arite tradition. His advice began to be sought in matters religious and political, and he came to wield influence comparable to that of the highest officials of the State.*

---

[38] Terdapat beberapa polemik tentang kepergian Al-Ghazâlî dari Nîsyâpûr ke tempat Nizâm al-Mulk ini. Berbeda dengan MacDonald y ang menganggap bahwa kepindahan Al-Ghazâlî tersebut karena situasi di Nîsyâpûr sudah tidak kondusif lagi bagi dirinya, Sulaimân Dunyâ dengan tegas membantah. Menurutnya, kepergian Al-Ghazâlî tersebut lebih disebabkan karena kematian Imâm al-Haramain al-Juwainî *per se*. Sulaimân Dunyâ, *Al-Haqîqah fi Nazhr Al-Ghazâlî,* hal. 22.

[39] Pengangkatan ini terjadi sewaktu Al-Ghazâlî berumur 34 tahun. Ia sampai di Baghdad pada bulan Jumadil Awal 484/ Juni-Juli 1091. Sebagai guru besar Al-Ghazâlî kemudian menggantikan Abû 'Abd Allâh al-Thabarî dan Abû Muhammad al-Fâmî al-Syirâzî (merupakan guru besar Nizhâmiyy ah sebelumnya). Ibn 'Asâkir, *Tabyîn Kadzib,* hal. 292.

Apparently, he attained to all the glory that the scholar could by way of worldly success..."[40]

Sebagai maskot cendikiawan *par excellence,* Al-Ghazâlî saat di Baghdad ini – ditegaskan Osman Bakar – tidak hanya atraktif dalam mengajar *an sich* (dengan kedalaman serta keluasan khazanah pengetahuannya), tetapi ia juga sangat produktif dalam berkarya.[41] Bahkan karya tulis kontroversialnya *"Tahâfut al-Falâsifah"* (Kerancuan Para Filosof) muncul pada periode ini.

c. Masa Pensiun (*Period of Retirement*) 488-505 H/1095-1111 M

Di puncak reputasinya sebagai *"Hujjat al-Islâm,"* Al-Ghazâlî mengalami krisis spiritual.[42] Dalam autobiografinya *"Al-Munqidz min al-Dhalâl"* [Bebas dari Kesesatan] ia menceritakan: "Pada bulan Rajab 488 H/Juli 1095 M (sekitar 6 bulan setelah diselesaikannya buku *"Tahâfut al-Falâsifah"* [Kerancuan para Filosof]), ia merasakan krisis diri yang

---

[40] M. Saeed Sheikh, dalam M.M. Syarif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, hal. 584. Sementara Al-Subkî juga meriwayatkan bahwa kehadiran Al-Ghazâlî di Baghdad menjadi daya tarik tersendiri bagi kemajuan Akademi Nizhâmiyyah. Pengajarannya yang cemerlang, kritis, dan tajam, begitu menggairahkan animo masyarakat luas. Hal ini menjadikan Al-Ghazâlî sangat disegani bahkan dimuliakan oleh para pengikutnya, termasuk kalangan bangsawan dan pejabat negara. Al-Subkî, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, vol. IV, hal. 107.

[41] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu menurut Al-Farabi, Al-Ghazali, Quthb Al-Din Al-Syirazi*, (Bandung: Mizan, 1998), cet. III, hal. 184; Bandingkan juga dengan M. Saeed Sheikh, dalam M.M. Syarif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, hal. 584. Bahkan Menurut keterangan Al-Ghazâlî sendiri, selama bermukim di Baghdad ia telah berhasil menuntaskan studi dari riset mendalam mengenai 4 macam kelompok "pencari kebenaran." Kemudian hasil penelitian ini kemudian dijelaskannya pada *"Al-Munqidz min al-*Dhalâl" (Bebas dari Kesesatan).

[42] Selain krisis spiritual, ia juga pernah mengalami krisis intelektual. Menurut Al-Ghazâlî sendiri, sebenarnya pada waktu tinggal di Nîsyâpûr, ia telah mengalami satu periode krisis yang pertama selama kurang lebih 2 bulan. Di waktu krisis Al-Ghazâlî meragukan segalanya. Ia tidak bisa mempercayai indera, bahkan akal pun ia tolak. Al-Ghazâlî berada pada sikap skeptis yang mendalam sehingga ia mempertanyakan hal-hal yang *dharûriyât* (kebenaran

kedua karena studi Sufismenya. Dengan mengklaim bahwa ia telah menguasai doktrin dan ajaran kaum sufi seperti Al-Muhâsibî (w. 243 H/837 M), Al-Junaid (w. 298 H/854 M), juga Al-Busthâmî (w. 262 H/875 M), ia menyadari bahwa selama ini apa yang telah dicapai dan dilakukan, bukanlah benar-benar "ikhlas" karena Tuhan. Ilmu-ilmu yang ia tekuni tidaklah berharga secara religius. Hal ini kemudian diperburuk dengan kesehatan fisiknya. Ia kehilangan kemampuan berbicara dan sistem lambungnya tidak dapat mencerna. Sementara para dokter yang merawatnya terpaksa menyerah. Terhadap penyakitnya tersebut, menurut Al-Ghazâlî, dokter berkata: *"Ini adalah sebuah penyakit yang muncul dari problem kejiwaan. Dan untuk menyembuhkannya, tidak ada cara lain, kecuali menyibak rahasia-rahasia dari problem tersebut."*[43]

Dalam kondisi krisis seperti ini, Al-Ghazâlî akhirnya memutuskan untuk mengundurkan diri dari jabatan *prestige*-nya. Keputusan Al-Ghazâlî meletakkan gelar guru besar, meninggalkan karier dan kesuksesan hidup, sangat mengejutkan serta membingungkan publik pada masanya.[44] Pada konteks ini, terlepas dari pengakuan Al-Ghazâlî

---

dasar yang sudah jelas) seperti, bahwa 10 lebih lebih banyak dari pada 3. Lihat Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, (Kairo: Mathba'ah al-A'lâmiyyah, 1303), hal. 4-5, 7. Menurut Osman Bakar, perkenalan Al-Ghazâlî dengan klaim-klaim metodologis *mutakallimûn, falâsifah, ta'lîmiyyah,* serta *tashawwuf*-lah yang memberikan andil sebagai penyebab krisis pribadinya yang pertama ini. Lebih jauh Bakar menjelaskan bahwa "sifat sesungguhnya dari krisis ini tampaknya bersifat epistemologis ketika menetapkan relasi yang tepat antara akal dan intuisi intelektual." Sebagai seorang pelajar muda, saat itu Al-Ghazâlî telah dibingungkan oleh pertentangan antara kemampuan akal (kasus kelompok teolog dan filosof) *vis-a-vis* dengan kemampuan pengalaman suprarasional (kasus kelompok sufi dan ta'lîmiyyah yang merupakan kelompok Ismâ'îliyyah yang menyatakan bahwa mereka merupakan pemilik satu-satunya pengajaran (*ta'lîm*) yang otoritatif serta menerima hak istimewa pengetahuan dari Imâm Makshum (yang terpelihara dari dosa), Baca Osman Bakar, *Hierarki Ilmu,* hal. 183.

[43] Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, hal. 30-31.

[44] Hal ini diungkapkan Al-Ghazâlî sendiri pada *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, hal. 31.

sendiri, MacDonald secara kritis mencurigai adanya faktor-faktor yang bersifat politis dalam pengunduran tersebut.[45] Namun, Osman Bakar berpijak pada pendapat McCarthy menegaskan bahwa, cerita Al-Ghazâlî mengenai motifnyalah yang seharusnya kita terima, yaitu perubahan orientasi hidup ke dunia sufisme.[46] Ia memilih jalur sufistik sebagai kehidupan baru (*ultimate goal*). Al-Ghazâlî menyadari bahwa satu-satunya harapan untuk merengkuh kepastian dan kenikmatan hidup selanjutnya terletak di jalan kaum Sufi.[47]

Al-Ghazâlî memulai kehidupan sufistik di Masjid Umayyah Damaskus, setelah ia meninggalkan Bahgdad

---

[45]Menurut catatan sejarah, jelas ketika Al-Ghazâlî tinggal di Baghdad (484 H/1091 M) pada periode ini ditandai oleh berbagai gejolak dinamika politik. Kedatangannya ke Baghdad dihadapkan dengan kekuatan golongan Syi'ah Isma'îliyyah yang menguat (kelompok ini kemudian mendapatkan kritik keras dari Al-Ghazâlî [dalam *Al-Mustazhhirzî*]), terutama pada tahun 1090 M ketika mereka menguasai Benteng Alamut. Bahkan setahun kemudian (485 H/1092 M), Nizhâm al-Mulk (perdana menteri) yang memberikan Al-Ghazâlî jabatan sebagai guru besar, mati terbunuh oleh kelompok Ismâ'îli (*Ismâ'îli assassins*) yang dipimpin Al-Hasan al-Sabbâh (w. 518 H/1124 M). Tidak lama 35 hari kemudian, Malik Syah Sultan Saljuq sendiri juga meninggal dunia (w. 485 H/ 1092 M) sebagai korban selanjutnya. Peristiwa ini menandai "*civil war*" antara Tutus dengan Barkiyâruk untuk memperebutkan singgasana kekuasaan. Tutus, yang didukung Al-Ghazâlî serta khalifah Abbasiyah (Al-Mustazhir), pada tahun 488 H/1095 M akhirnya dapat dikalahkan oleh Barkiyâruk. Pada konteks seperti inilah, saat tahun kejatuhan Tutus terjadi bersamaan dengan waktu pengunduran diri Al-Ghazâlî dari jabatannya karena krisis spiritual. Bahkan lebih jauh, menarik untuk dicatat, suatu ketika saat Al-Ghazâlî muncul kembali kepada publik serta mengajar lagi di Nîsyâpûr (Dzûlqaidah 499 H/1106 M) peristiwa itu persis terjadi 1 tahun setelah kematian Barkiyâruk (w. 498 H/1105 M).Baca D.B. MacDonald, "The Life of Al-Ghazzâlî..," *JAOS*, hal. 80; Lihat juga penjelasan Syeikh pada catatan kaki no. 9 dan 14 dalam M.M. Syarif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, hal. 584, 586.

[46]Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, hal. 187. Lihat juga keterangan Al-Ghazâlî sendiri, *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, hal. 29-31. Adapun motif penarikan diri Al-Ghazâlî dari kehidupan publik ini menurut Bakar memang telah menjadi diskursus panjang, sejak masanya sendiri sampai saat ini. Kajian kontemporer para sarjana modern, mulai dari Pater Jabre (karena kekhawatiran Al-Ghazâlî akan terbunuh kaum Bâthiniyah) sampai dengan asumsi Al-Baqarî (bahwa Al-Ghazâlî ingin mencari popularitas dan kesucian jenis baru sebagai seorang reformer [*al-mujaddid*] religius).

[47]Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, hal. 29.

(Dzûlqa'idah 488 H/November 1095 M). Sekitar 2 tahun di Damaskus, ia pindah ke Yerusalem untuk meneruskan kontemplasinya dengan tinggal di *zâwiyah* (tempat kaum sufi melakukan *khalwah*) yang berlokasi sekitar *Dome of Rock* (Kubah Batu). Dari sini, pada tahun yang sama (490 H/1097 M) sesudah berziarah di makam Nabi Ibrâhîm (Hebron), dia kemudian menuju Makkah dan Madinah untuk melakukan ibadah haji.

Setelah mengasingkan diri kurang lebih hampir 11 tahun,[48] Al-Ghazâlî akhirnya ke Nîsyâpûr (sekitar 499 H/ 1106 M) untuk mengajar kembali di Akademi Nizhâmiyyah Nîsyâpûr.[49] Sekita 3 tahun terlibat dengan aktifitas *back to campus*-nya (502 H/1109 M), menurut Watt dan MacDonald,

---

[48] Menurut Al-Subkî, berdasarkan keterangan Al-Ghazâlî sendiri, selama hampir 11 tahun (488-499) mengembara, ia [Al-Ghazâlî] telah bany ak mengunjungi tempat-tempat suci untuk melakukan kontemplasi lew at kehidupan asketisnya. Dari Damaskus, ke Yerusalem, Hebron, Hijaz, Mesir, sampai Aleksandria, untuk kembali lagi ke Baghdad dan berakhir di Thûs (kota kelahirannya). Al-Subkî, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, vol. IV, hal. 105; Lihat juga Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, hal. 43. Pada tataran ini, selama periode 11 tahun pengasingan spiritualnya, Al-Ghazâlî berhasil meyakinkan dirinya bahwa "para sufi adalah orang yang jalan hidupnya yang terbaik, metode mereka paling diyakini kebenarannya." Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, hal. 32. Adapun untuk kajian mendalam terhadap dimensi mistikal dalam kehidupan dan pemikiran Al-Ghazâlî yang terjadi pada masa pensiunnya dapat kita lihat misalnya pada *"Al-Ghazâlî the Mystic"* karya Margareth Smith. Buku ini merupakan riset kritis Smith atas Al-Ghazâlî semasa menjabat sebagai Senior Research Studentship di Committee of Manchester College dari tahun 1936 sampai 1938. Selama Priode tersebut, Smith menyelidiki bahan-bahan yang terkait dengan aspek mistikal Al-Ghazâlî, baik pemikiran maupun doktrin mistiknya.

[49] Perlu untuk ditegaskan, bahwa motif kembalinya Al-Ghazâlî untuk mengajar di Akademi Nizhâmiyyah Nîsyâpûr disebabkan permintaan *wazîr* Saljûq Fakh al-Mulk yang memiliki istana di Khurâsân. Menurut Ibn 'Asâkir, selain karena sungkan menolak permintaan Fakh al-Mulk (anak dari Nizhâm al-Mulk yang dulu telah mengangkat Al-Ghazâlî menjadi guru besar), juga karena Al-Ghazâlî sendir merasa tidaklah benar jika ia terus melakukan pengasingan. Namun, perlu diketahui bahwa kehidupannya di dunia kampus ini sama sekali berbeda dengan aktifitas yang dulu. Ibn 'Asâkir, *Tabyîn Kadzib*, hal. 294. Bandingkan dengan Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, hal. 43-44.

untuk alasan yang tidak diketahui Al-Ghazâlî meninggalkan kegiatan di Nîsyâpûr untuk kembali ke Thûs kota kelahirannya.[50] Di sini, ia menghabiskan sisa hidup dengan aktifitas sufistiknya sampai kemudian wafat dengan usia 53 tahun pada 14 Jumadil Akhir 505 H/19 Desember 1111 M, setelah – bagi M. Saeed – melalui *"satu lingkaran kehidupan yang indah dan berakhir di tempat permulaannya"*.[51]

Menurut Al-Subkî, selama masa penegembaraannya ini, Al-Ghazâlî mendapatkan "kekayaan pengalaman spiritual" yang sangat luar biasa.[52] Sepanjang petualangan ini ia memperoleh berbagai pengetahuan yang tidak mudah untuk dideskripsikan.[53] Salah satu produk kreatif dari pencerahan spiritualitas yang terjadi pada periode ini, terekspresi dalam *Magnum opus*-nya *"Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn"*

---

[50] W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual*, hal. 147-148; D.B. MacDonald, "The Life of Al-Ghazzâlî..," *JAOS*, hal. 104. Pada konteks ini , meskipun Watt dan MacDonald menyatakan tidak ada alasan yang jelas mengenai kepulangan Al-Ghazâlî ke Thûs dengan meninggalkan jabatan untuk kedua kalinya, namun penulis menemukan penjelasan menarik dari Al-Subkî. Menurut keterangannya, Al-Ghazâlî meninggalkan jabatan tersebut terjadi setelah Fakh al-Mulk mati terbunuh (w. 500/1107). Dalam hal ini, menurut hemat penulis, ada dua asumsi; (1). Al-Ghazâlî mengundurkan diri karena ia tidak lagi merasa terikat dengan permintaan perdana menteri Fakh al-Mulk; (2). Terdapat persoalan politik. Indikasi ini terlihat menurut Al-Subkî bahwa Al-Ghazâlî pernah meminta perlindungan kepada Yûsuf Ibn Tashfin Sultan Maroko setelah kematian Fakh al-Mulk. Namun, karena Sultan Maroko ini meninggal dunia juga pada tahun yang sama dengan Fakh al-Mulk, maka Al-Ghazâlî membatalkan rencananya. Ia kemudian diceritakan meninggalkan jabatan kembali oleh para penulis biografinya dan kembali ke Thûs kota kelahirannya. Di tempat ini ia menghabiskan sisa hidup bersama murid-muridnya dengan menjadi guru sufi. Baca Al-Subkî, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, vol. IV, hal. 104.

[51] M. Saeed Sheikh "Al-Ghazâlî ..." pada M.M. Syarif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, vol. I, hal. 587. Al-Ghazâlî dikuburkan di luar Thâbarân dekat makam penyair Firdausî. Adapun untuk cerita rakyat sekitar kematiannya, lihat Margaret Smith, *Al-Ghazâlî the Mystic*, hal. 35-36.

[52] Al-Subkî, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, vol. IV, hal. 105.

[53] Salah satu ungkapan Al-Ghazâlî untuk mengekspresikan pengalaman-pengalaman mistikal-nya adalah: *"Ada sebagaimana adanya, tidak bisa untuk disebutkan"* * *"Anggaplah benar (baik), dan jangan bertanya bagaimana ceritanya ."* (Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, hal. 33).

(Menghidupkan Kembali Ilmu-ilmu Agama).[54] Pada tataran ini, Al-Ghazâlî sukses menegaskan kembali supremasi kehidupan spiritual (dimensi esoterik) dalam kerangka *syarî'ah* (dimensi eksoterik). Ia bahkan berhasil menjembatani ketegangan "akut" yang terjadi antara pendekatan keberagamaan formalisme fiqh dengan spiritualisme tasawuf dalam dinamika normativitis dan historisitas Islam.

2. Karya-Karya Al-Ghazâlî

Al-Ghazâlî adalah figur cendikiawan yang memiliki dinamika intelektualitas sangat kompleks.[55] Ditunjang ilmu yang luas, logika yang kuat dan bahasa yang lancar, Al-Ghazâlî produktif dalam menulis. Karya-karyanya meliputi berbagai disiplin keilmuan. Dalam pengantar *"Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,"* Badawî Thobanah memaparkan sebanyak 47 karya-karya Al-Ghazâlî.[56] Di antaranya yaitu;

a. Tentang Teologi dan Fisafat:
   - Maqâshid al-Falâsifah (Tujuan Para Filosof)
   - Tahâfut al-Falâsifah (Kerancuan Para Filosof)
   - Al-Iqtishâd fî al-I'itiqâd (Moderasi dalam Berakidah)
   - Iljâm al-Awwâm 'an 'Ilm Kalâm (Membentengi Orang Awam dari Ilmu Kalam)

---

[54] G. F. Hourani, "A Revised Cronology of Al-Ghazâlî's Writtings," dalam *Journal of the American Oriental Society* (JAOS), vol. 104, 1984, hal. 296-297.

[55] Apa yang menarik perhatian dalam sejarah hidup Al-Ghazâlî adalah *curiosity*-nya yang begitu mendalam terhadap pengetahuan dan hakekat kebenaran. Dinamika pengalaman intelektualitas dan spiritualitasny a, yang berpindah pindah dari kecenderungan teologis, ke filsafat, ke ta'lîmiyy ah dan akhirnya ke tasawuf, membentuk karakter tersendiri dalam corak pemikirannya.

[56] Untuk melihat daftar klasifikasi tersebut secara lengkap lihat pada Badawî Thobanah, "*Muqaddimah Ihyâ',*" dalam *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* Jilid I, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hal. 22-23.

b. Tentang Logika:
   - Al-Qishtâs al-Mustaqîm (Neraca yang Lurus)
   - Ma'yâr 'Ilm (Standar Pengetahuan)
   - Mihaq al-Nadzar fî al-Mantiq (Batu-Uji Pemikiran Logis)
   - Mîzân al-'Amal (Timbangan Amal)
c. Tentang Fiqh dan Ushul Fiqh:
   - Al-Basith (Pembahasan yang Mendalam)
   - Syifâ' al-Alîf fî al-Qiyâs wa al-Ta'wîl (Terapi yang Tepat untuk Analogi dan Takwil)
d. Tentang Politik:
   - Nashîhat al-Mulûk (Nasihat bagi Penguasa)
e. Tentang Al-Qur'an:
   - Jawâhir al-Qur'ân (Rahasia-Rahasia Al-Qur'an)
   - Qanûnu al-Ta'wîl (Prinsif-Prinsif Takwil)
f. Tentang Etika dan Tasawuf:
   - Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn (Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama)
   - Kîmîyâ al-Sa'âdah (Kimia Kebahagiaan)
   - Misykât al-Anwâr (Relung-Relung Cahaya)
g. Tentang Autobiografi:
   - Al-Munqidz min al-Dhalâl (Bebas dari Kesesatan)

Meskipun Al-Ghazâlî banyak menghasilkan karya tulis, sampai saat ini secara definitif belum disepakati berapa jumlah *kitâb* yang ditulisnya. Bahkan penting untuk diperhatikan, bahwa pada penelitian beberapa sarjana modern yang mengkaji sejumlah buku Al-Ghazâlî, mereka meragukan keotentikan sebagian karyanya. Watt misalnya, membuat sejumlah daftar panjang "karya-karya palsu"

yang dinisbahkan kepada Al-Ghazâlî.[57] Menyikapi hal ini, 'Abd al-Rahmân Badawî dalam *"Mu'allafât Al-Ghazâlî"* (Karya-Karya Al-Ghazâlî),[58] mencoba lebih jauh memetakan buku-buku yang berkaitan dengan karya Al-Ghazâlî. Yaitu: *Pertama*, kelompok tulisan yang dipastikan sebagai karya orisinal Al-Ghazâlî terdiri dari 72 kitâb; *Kedua*, kelompok tulisan yang diragukan sebagai karya otentik Al-Ghazâlî sekitar 22 kitâb; *Ketiga*, kelompok tulisan yang dapat dipastikan bukanlah karya Al-Ghazâlî sekitar 31 kitâb.[59]

Dalam hal ini perlu diungkapkan, bahwa ketika mencermati tulisan-tulisan Al-Ghazâlî, sering terdapat ketidakkonsistenan antar karya berbeda.[60] Untuk menjawab kasus ini, Sulaimân Dunyâ pada analisisnya menyatakan bahwa pemikiran Al-Ghazâlî tersebut memiliki gradasi sasaran

---

[57]Dalam memeriksa karya-karya yang dinisbahkan kepada Al-Ghazâlî, Watt mendasarkan analisisnya pada 3 kategori kriteria umum keotentikan. *Pertama*, Al-Ghazâlî dalam priode pasca-*Ihyâ'*, menurut Watt, mengakui keunggulan wahyu kenabian dan "intuisi religius" atas akal. Konsekuensiny a, tidak mungkin ada karya yang mengakui keutamaan akal muncul pada periode itu. *Kedua*, Al-Ghazâlî dipercayai menyusun karya-karyanya secara teratur dan logis. *Ketiga*, Meskipun terdapat kemungkinan "fase anti-ortodoks" dan periode "Neoplatonik awal," namun sepanjang hayatnya, Al-Ghazâlî berpendidikan ortodoks. Ketiga kategori ini, didasarkan pada asumsi dan penelitian W att terhadap karekteristik corak pemikiran Al-Ghazâlî yang dilihatnya pada *Thâfut*, *Ihyâ'*, dan *Munqidz*. W. Montgomery Watt, "The Authenticity of the Works Attributed to Al-Ghazzâlî, dalam *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1952, hal. 24-25. Lihat juga informasi Hourani, "A Revised Cronology...," dalam *JAOS*, hal. 289-302.

[58] Buku ini merupakan karya 'Abd al-Rahmân Badawî yang ditulis sebagai responsi atas kegiatan seminar di Damaskus (1961) untuk memperingati tahun kelahiran Al-Ghazâlî yang jatuh ke 900. Badawî ini telah melakukan penelitian yang panjang, teliti, dan cermat, terhadap sejumlah karya-karya Al-Ghazâlî baik yang diterbitkan, diterjemahkan, dan juga masih dalam bentuk naskah-naskah yang tersimpan diberbagai perpustakaan di Negeri Arab serta Eropa.

[59]'Abd al-Rahmân Badawî, *Mu'allafât Al-Ghazâlî*, (Kairo: Al-Dâr al-Mishriyyah li al-Ta'lîf wa al-Tarjamah, 1961), hal. 2, 25.

[60] Kontradiksi-kontradiksi pemikiran Al-Ghazâlî ini menimbulkan kontroversi di kalangan pembaca pada masa belakangan. Salah satu contoh, pada *"Tahâfut al-Falâsifah,"* Al-Ghazâlî gencar mengkritik para filosof Muslim yang dianggap terkontaminasi logika Yunani, namun pada saat yang sama, ia

dan tingkat presentasi yang berbeda. Ada karya-karya yang ditujukan untuk pembaca awam (*jumhûr*) dan ada pula yang diarahkan untuk kalangan tertentu yang berkompeten (*al-madhnûn bihâ 'alâ gayr ahlihâ*).[61] Pada konteks ini, terhadap adanya kesan kontradiksi-kontradiksi atas pemikiran Al-Ghazâlî, Zakî Mubârak akhrinya menegaskan:

> *"Perbedaan itu disebabkan karena perkembangan pemikiran Al-Ghazâlî sendiri, yang mulai dari seorang siswa biasa, kemudian menjadi terkenal. Dari seorang pengajar biasa, hingga menjadi tokoh yang kenamaan. Ia bahkan menjadi kritikus kuat, menguasai berbagai macam pendapat, dan akhirnya menjadi pengarang besar yang karya-karyanya menghiasai dunia."*[62]

B. Hukum Sebab-Akibat dan Kritik Terhadap Filosof

1. Relasi Sebab - Akibat: Diskursus Teologi dan Filsafat Islam

Di awal pertama abad ke-8 M, menurut Wolfson, umat Islam sangat meyakini bahwa Tuhan merupakan agen utama terhadap berbagai peristiwa yang terjadi di alam. Mereka

---

juga telah menulis "*Mi'yâr 'Ilm*" (Standar Pengetahuan) yang membela ilmu-ilmu warisan Aristoteles (Yunani) serta menjelaskan berbagai segi kegunaannya. Begitu pula dalam teologi (*kalâm*), dalam "*Iljâm al-Awwâm 'an 'Ilm Kalâm*" (Membentengi Orang Awam dari Ilmu Kalam) Al-Ghazâlî nampak menentang *kalâm*, tetapi pada karyanya "*Al-Iqtishâd fî al-I'itiqâd*" (Moderasi dalam Berakidah), Al-Ghazâlî terlihat memberi tempat kepada eksistensi kalâm (Teologi Asy'ariyyah). Pada tataran ini, karya Al-Ghazâlî sulit untuk bisa dipahami secara benar jika kita tidak mengetahui secara persis konteks waktu, dinamika ilmiah masanya, serta perkembanga intelektual dan spiritual yang terjadi padanya. Bagi Sulaimân Dunyâ, dalam menilai karya-karya Al-Ghazâlî, setidaknya kita harus berpijak pada beberapa asumsi. *Pertama*, sesungguhnya sikap skeptis intelektual serta krisis spiritual yang telah dialami Al-Ghazâlî sangat besar memberikan kontribusi dalam menertibkan kehidupan ilmiyahnya. *Kedua*, Al-Ghazâlî memiliki kebiasaan untuk menyesuaikan tulisannya pada konteks objek yang akan menjadi sasaran pembaca karya-karyanya. Baca Sulaimân Dunyâ, *Al-Haqîqah fî Nazhr Al-Ghazâlî*, hal. 64, 72.

[61]Untuk lebih jauh tentang analisis ini baca "(Evaluasi atas Karya-karya Al-Ghazâlî) dalam Sulaimân Dunyâ, hal. 64-75.

[62]Zakî Mubârak, *Al-Akhlâq 'inda Al-Ghazâlî*, hal. 29.

mempertahankan ide-ide hak eksklusif Tuhan terhadap semua ciptaan-Nya.[63] Pada konteks ini, efek kumulatif dari kepercayaan tersebut berimplikasi pada asumsi bahwa peristiwa kausalitas (sebab-akibat) terkait dengan intervensi Tuhan (*direct cause*). Sementara itu, bagi John of Damascus, stigma seperti ini sangatlah berbeda dengan keyakinan sebagian Kristiani yang menganggap bahwa setelah enam hari penciptaan, semua proses alam yang normal (seperti reproduksi manusia, binatang, dan tumbuhan) berproses lewat tindakan Tuhan melalui sebab-sebab perantara (*intermediary causes*).[64]

Akan tetapi pada perkembangannya, di awal abad ke-9, dengan diterjemahkannya karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab,[65] umat Islam kemudian berinteraksi dengan faham dan pendapat yang menentang faham kuasa Tuhan pada alam. Terdapat dua pendapat filosof Yunani tentang masalah tindakan Tuhan ini. *Pertama,* ada kepercayaan bahwa Tuhan merupakan sebab niscaya yang jauh dari peristiwa-peristiwa yang terjadi di alam. Tuhan menjadi sebab tidak langsung atas semua peristiwa melalui benda-benda yang bertindak sebagai perantara dan menjadi sebab langsung dari peristiwa-peristiwa. Pandangan ini menjadi pendapat yang mayoritas. *Kedua,* adanya kepercayaan bahwa peristiwa yang terjadi di alam bukanlah karena adanya Tuhan atau kemampuan alamiah benda-benda tersebut (*nature causes*). Tetapi semua terjadi karena lewat sebab kebetulan belaka (*by mere chance*).[66]

---

[63]Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, (Cambridge, Massachussetts and London, England: Harvard University Press, 1976), hal. 518.

[64]Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy...*, hal. 518.

[65]Terjadinya translitrasi buku-buku filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab mengakibatkan umat Islam banyak berhadapan dengan gagasan dan ide-ide asing yang seringkali dianggap "*vis-à-vis*" dengan semangat keagamaan (wahyu). Untuk diskursus tentang *encounter* pemikiran ini baca misalnya, Ahmad Fu'ad al-Ahwânî, *Al-Falsafah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Dâr al-Qalam, 1962).

[66]Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy...*, hal. 520.

Dari pengaruh pandangan ini perbincangan tentang teori sebab-akibat (kausalitas) dalam khazanah pemikiran Islam kemudian diwarnai perdebatan tajam. Setidaknya terdapat pandangan *vis-a-vis* antara para teolog (*mutakallimûn*) dengan filosof (*failasûf*). Umumnya bagi teolog, Tuhan merupakan agen utama (*the rael agent*) terhadap berbagai peristiwa yang terjadi di alam, Dia dapat mempengaruhi tatanan alam sesuai kehendak-Nya. Mereka (*mutakallimûn*) mempertahankan ide-ide hak eksklusif Tuhan terhadap semua ciptaan-Nya. Keyakinan ini memang didukung oleh ayat-ayat al-Qur'an yang mengesankan bahwa kekuasaan adalah milik mutlak (eksklusif) Tuhan. Misalnya, Allah berfirman:

ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۖ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٤٠﴾

"Tuhanlah (Allah) yang menciptakan kamu, Kemudian memberimu rezki, Kemudian mematikanmu, Kemudian menghidupkanmu (kembali). Adakah di antara yang kamu sekutukan dengan Allah itu yang dapat berbuat sesuatu dari yang demikian itu? Maha sucilah dia dan Maha Tinggi dari apa yang mereka persekutukan" (Q.S. Ar-Rûm [30]:40).

Atau firman Allah:

ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾

"Allah-lah yang telah menciptakan langit dan bumi dan menurunkan air hujan dari langit, kemudian Dia mengeluarkan dengan air hujan itu berbagai buah-buahan menjadi rezqi untukmu; dan Dia telah menundukkan bahtera bagimu supaya bahtera itu berlayar di lautan dengan kehendak-Nya, dan Dia telah menundukkan (pula) bagimu sungai-sungai" (Q.S. Ibrâhîm [14]:32).

Oleh karena itu, akibat kumulatif dari kepercayaan tersebut berimplikasi pada asumsi bahwa peristiwa kausalitas (sebab-akibat) terkait dengan intervensi Tuhan (*direct cause*).[67]

Sementara secara kontras para filosof Muslim, utamanya aliran peripatetik (*masysyâ'iyyah*), meyakini bahwa prinsip keniscayaan sebab-akibat tersebut sudah inheren dan *build in* pada *nature* masing-masing benda. Posisi Tuhan sebagai *the First Cause* tidak lagi melakukan intervensi langsung. Kerja Tuhan di alam ini sudah melalui *intermediary causes* (sebab-sebab perantara), yaitu melalui sifat dan kekhasan potensi yang ada pada semua eksistensi benda, sebagai karakteristik alamiahnya dalam keselarasan alam (*uniformity of nature*).[68]

Bagi Ibnu Sînâ misalnya, alam semesta (selain Tuhan) sepenuhnya terdiri dari berbagai peristiwa yang telah ditentukan dan dipastikan. Tuhan tidak bisa lagi mengubah sesuatu yang telah terjadi, karena semua itu, telah diniscayakan oleh penyebab yang menjadikannya (*natural*

---

[67] Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy...*, hal. 518. Pada tataran ini, bagi Binyamin Abrahamov, penegasian teolog atas sebab-akibat efisien alamiah (*natural efficient causality*) karena berpijak pada basis argumentasi untuk mempertahankan absolutisme Tuhan dan keesaan-Nya (*God's omnipotence and unity*). Jika Tuhan itu esa dan berkuasa, maka hanya Dialah satu-saatunya yang telah menciptakan alam semesta dengan apapun yang akan terjadi di dalamnya. Teolog sangat menentang "penyebaban" (*causation*) yang terjadi lewat agen-agen sekunder (*secondary agents*). Lihat Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazâlî Theory of Causality," dalam *Studia Islamica,* vol. 67, (1988), hal. 75.

[68] L. Gardet, "'Illa" dalam B. Lewis (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III, (Leiden & London: E.J. Brill-Luzac Co., 1979), hal. 1129-1132.

necessity). Tuhan pada level ini hanya memiliki esensi yang secara absolut mutlak-ada, sedangkan kemaujudan yang selain-Nya akan diakibatkan oleh sebab-sebab selain diri-Nya. Artinya, pada konteks ini meski Tuhan merupakan sebab pertama (*al-Muharrik al-Awwal*) dari serangkaian sebab-akibat (*causality*) yang membentuk struktur realitas, namun terhadap perihal sebab-akibat alam pertumbuhan dan kebinasaan (*the world of generation and corruption*), semua itu terjadi lewat *intermediary causes* (sebab-sebab perantara) selain Tuhan, sesuai dengan hukum normal alam semesta.[69]

Dalam hal ini interpretasi rasional terhadap alam yang digagas para filosof Muslim sangat terkait dengan paham Noeplatonik dan logika Aristotelian yang masuk ke kalangan umat Islam.[70] Para filosof Muslim mengikuti bagaimana pandangan Aristoteles, seperti yang diinterpretasikan Neoplatonik, bahwa meski ciptaan-ciptaan itu berasal dari Tuhan, namun semuanya terjadi lewat peristiwa-peristiwa alamiah dan keniscayaan emanasi (pancaran). Artinya, semua proses sebab akibat pada alam akan terjadi bukan melalui Tuhan lagi tetapi lewat *intermediary causes* (sebab-sebab perantara).

---

[69] Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hal. 75, dan 82-83; Baca juga Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, (Bandung: Mizan, 2001), cet. I, hal. 7-8.

[70] Leaman menegaskan, salah satu manfaat dari pemikiran Aristoteles, yang membedakan antara aktualitas dan potensialitas, adalah bahw a ia memandang perubahan merupakan sebuah proses yang berkelanjutan terus menerus. Bukan sebagai penciptaan kembali y ang bersifat mendadak sebagai keadaan baru setelah keberadaaan sebelumnya. Bagi Aristoteles, sebab akibat akan terjadi jika suatu wujud yang aktual mengaktualisasikan potensialitasny a. Oliver Leaman, *An Introduction...*, hal. 74. Leaman berkata: "Jika ada materi y ang dapat membakar dan nyala api yang hakikat formalny a adalah menjadikan sesuatu terbakar, maka kita berhadapan seluruhny a dengan suatu fenomena alam y ang harus membaw a kita pada suatu kesimpulan bahw a sepotong kapas benar-benar akan dan harus terbakar". hal. 113.

Teori ini mencerminkan suatu pandangan tentang kausalitas y ang secara esensial sangat naturalistik. Sebab-akibat akan terjadi, jika suatu wujud y ang aktual atau yang nyata mengaktualisasikan beberapa potensiny a.

Menurut Majid Fakhri, para teolog menaruh sikap curiga pada konsep-konsep abstrak dan metode penalaran logika asing yang mereka anggap mengancam pandangan ortodoksi keagamaan serta ajaran-ajaran Kitab Suci (Al-Qur'an).[71] Dalam hal ini para teolog melihat bahwa Aristotelianisme sangat berpijak pada hukum sebab-akibat (*causality*) dan keselarasan alam (*uniformity of nature*) adapun itu dianggap berlawanan dengan pandangan dunia (*world-view*) Al-Qur'an.

Karenanya, para teolog Islam terutama Asy'âriyyah kemudian mengembangkan ajaran okasionalisme (*Islamic occasionalism*)[72] sebagai upaya untuk menegaskan "campur tangan Tuhan" pada segala kejadian di alam raya ini. Okasionalisme, menurut teolog, senada dan seirama dengan konsepsi al-Qur'an mengenai kekuasaan dan kedaulatan Tuhan (*omnipotence*) atas segala sesuatu. Tuhan adalah penguasa, Dia mencipta dan mencipta-ulang segenap atom (*juz' 'alaihi lâ yatajazza'u*) serta aksiden (*a'râdh*) yang mewadahi benda-benda fisik. Tuhan juga dapat memaksa atom dan aksiden tersebut untuk berlaku seperti sekehendak-Nya, kapan pun Dia berkehendak.[73] Terhadap faham *omnipotence* Tuhan ini, Al-Asy'arî misalnya menegaskan:

"Kami yakin bahwa Tuhan telah menciptkan segala sesuatu sesuai dengan kehendak-Nya, seperti firman-Nya:

---

[71] Majid Fakhri, *Islamic Occasionalism and It's Critique by Averroes and Aquinas*, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1958), hal. 56-58; Baca juga Majid Fakhri, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung: Mizan, 2001), cet. I, hal. 78-79.

[72] Okasionalisme dapat diartikan sebagai bentuk kepercayaan akan intervensi Tuhan pada semua peristiwa yang terjadi di alam. Kepercayaan ini kemudian secara sistematis dikembangkan oleh faham teologi Asy'âriyyah menjadi teori atom mereka. Untuk pengantar teori ini lihat Mulyadhi Kartanegara, "Ilmu Kalam" dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban*, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve), hal. 117-137. Sedangkan untuk lebih jauh lihat Osman Bakar, "Konsepsi Atomistik tentang Alam dalam Teologi Asy'aiyyah" dalam *Tauhid dan Sains: Essai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hal. 89-113; Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy...*, hal. 466-517.

[73] Michael E. Marmura, "Causation in Islamic Thought", dalam *The Dictionary of the History of Ideas*, vol. 1, (Electronic Text Center at the University of Virginia

"Sesungguhnya jika Kami menghendaki sesuatu, maka akan Kami katakan "Jadilah!" maka jadilah ia" (QS. Al-Nahl [16]:40). Bahwa tidak ada kebaikan ataupun keburukan di muka bumi ini kecuali telah dikehendaki-Nya. Kami berpendapat bahwa adanya segala sesuatu itu melalui kehendak Tuhan. Tidak ada seorang pun dapat bertindak tanpa bantuan dan pengetahuan-Nya. Tiada pencipta selain Allah, dan segala bentuk perbuatan manusia telah diciptakan dan ditentukan takdirnya oleh Allah, sebagaimana firman-Nya: *"Dialah yang menciptkan kamu sekalian beserta apa-apa yang kamu kerjakan"* (QS. Al-Shâffât [37]:96). Kami percaya bahwa yang namanya hamba tidak dapat menciptakan apa-apa, bahkan diri mereka pun merupakan ciptaaan Tuhan. Tuhan bisa saja mengubah orang yang tidak beriman (*kâfirûn*) dengan kasih-Nya, sehingga mereka beriman. Sebaliknya, Dia pun dapat menjadikan mereka (*kâfirûn*) tetap dalam tidak beriman, dengan menyesatkan dan mengunci hati mereka. Kami percaya bahwa kebaikan dan keburukan merupakan keputusan dan ketetapan-Nya (*qadhâ wa qadar*). Bahwa baik dan buruk, rasa manis dan pahit, serta apa-apa yang terjadi, juga merupakan keputusan dan ketetapan-Nya. Bahkan, sekalian hamba Tuhan, tidak mampu mendatangkan manfaat atau mudarat terhadapa dirinya sendiri tanpa kehendak-Nya".[74]

Pada konteks ini, jika para teolog dalam masalah "penyebaban" (*causation*) sangat berpijak pada upaya menegaskan absolutisme kekuasaan Tuhan (*omnipotence*) yang tanpa batas, maka di sisi yang berbeda, para filosof Muslim mengikuti bagaimana pandangan Aristoteles, seperti yang diinterpretasikan Neoplatonik bahwa meski pun sebab-sebab itu berasal dari Tuhan, namun semuanya terjadi harus lewat peristiwa-peristiwa alamiah dengan keniscayaan emanasi (pancaran). Artinya, semua proses sebab akibat pada alam akan terjadi bukan melalui Tuhan lagi tetapi lewat kekuatan (*power*)

---

[74] Abû al-Hasan al-Asy'arî, *Al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah*, (Hyderabat, 1948), hal. 7-8.

dan potensi (*potency*) alamiah benda-benda tersebut. Tuhan sebagai Sebab Pertama (*the First Cause*) telah menciptakan *intermediary causes* (sebab-sebab perantara) untuk peristiwa (*natural evens*) yang terjadi di alam.[75]

Dari dua pandangan yang diametral, antara teolog dan filosof, diskursusnya akan kita temukan dalam *Tahâfut Al-Falâsifah* (Kerancuan Para Filosof) Al-Ghazâlî. Di pasal ke-17 pada karya polemis-nya, Al-Ghazâlî mencoba membedah dimensi kausalitas yang selama ini telah menjadi bahan perdebatan para teolog dengan filosof.[76] Bahkan masalah ini menurut Majid Fakhri, problematika kausalitas tersebut merupakan persoalan yang telah "mengadu domba" antara teolog dengan filosof (khususnya kelompok peripatetik) selama lebih kurang dari dua abad sebelumnya.[77]

---

[75] Teori dan paradigama filosof Muslim sangat berpijak kepada pembuktian empiris, yang menunjukkan kepada mereka, bahwa segala sesuatu selalu terjadi berulang-ulang dengan cara yang selalu sama lewat peristiwa kausalitas. Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazâlî Theory...," dalam *Studia Islamica,* hal. 76.

[76] Menurut Al-Ehwani, Al-Ghazâlî membahas masalah kausalitas pada pasal ke-17 di *Tahâfut Al-Falâsifah* bukan semata-mata karena masalah sebab-akibat yang bersifat matafisik, namun, kerena masalah ini juga terkait dengan penalaran terhadap ilmu-ilmu fisika. Ilmu fisika dianggap minilik pada *jisim-jisim* dan gerak serta perubahan yang melekat padanya, baik yang hidup ataupun mati. Perincian ilmu-ilmu ini dapat dilihat dalam buku fisika karya Aristoteles. Baca Ahmad Fu'ad Al-Ehwani, "Tahâfut Al-Falâsifah Karya Al-Ghazâlî" dalam Ahmad Daudy (ed.), *Segi-Segi Pemikiran Falsafi dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal. 72-73.

[77] Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Colombia University Press, 1970), hal. 257. Senada dengan Fakhri, Marmura menegaskan bahwa "*Hakekat kausalitas Tuhan merupakan isu sentral metafisika, ia merupakan isu fundamental dalam konflik antara para filosof dan Asy'âriyyah.* " Baca artikel Michael E. Marmura, "The Logical Role of the Argument from Time in the Tahâfut's Proof for the World's Preeternity" dalam *The Muslim World*, 49, (1959), hal. 314.

2. Kritik Al-Ghazâlî Terhadap Nalar Kausalitas

a. Kemestian Sebab-Akibat

Diskusi Al-Ghazâlî tentang teori sebab-akibat (kausalitas), diawali dengan pernyataannya bahwa *"hubungan antara apa yang disebut dengan sebab dan akibat tidak harus terjadi"*.[78] Bagi Al-Ghazâlî, apabila satu peristiwa mengikuti yang lain, hal itu disebabkan karena Tuhan telah menciptakan keduanya dalam pola keterkaitan. Sehingga keseluruhan pasangan kejadian tersebut tampak terkait sebagai peristiwa sebab dan akibat (kausalitas). Padahal, tegas Al-Ghazâlî, hal itu terjadi bukan karena hubungan pada dirinya sendiri. Karena Tuhan dapat menciptakan rasa kenyang tanpa makan, menciptakan kematian tanpa terlepasnya kepala dari tubuh, dan demikian seterusnya.[79]

Bagitu pula tentang terbakarnya kapas saat bersentuhan dengan api. Dalam hal ini Al-Ghazâlî dapat menerima kemungkinan adanya kontak antara keduanya tanpa terjadinya kebakaran. Dia menerima kemungkinan transformasi kapas ke abu tanpa bertemu dengan api. Meski para filosof Muslim sangat mengingkari kemungkinan tersebut. Oleh karena itu, terhadap sikap para filosof Muslim yang menyangkal kemungkinan serta menyatakan kemustahilan tidak terbakarnya kapas saat bersentuhan dengan api, maka untuk mendiskusikan masalah ini Al-Ghazâlî mengajukan analisis penting, yaitu:

Pertama, para filosof dapat saja mengklaim bahwa aktor penyebab kebakaran hanya api saja. Ia menjadi aktor karena karakter dasarnya, dan bukan melalui usaha yang bebas. Api tidak mungkin bisa menahan apa yang terjadi karena watak naturalnya ketika bertemu sesuatu yang juga memiliki sifat

---

[78] Abû Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, Sulaimân Dunyâ (ed.), (Misr: Dâr al-Ma'ârif, 1966), cet. IV, hal. 239.

[79] Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, hal. 239.

untuk menerima aktivitas watak dasar tersebut. Namun, pada konteks ini Al-Ghazâlî mempertanyakan, "Apa buktinya bahwa api adalah aktor (*al-fâ'il*) yang membakar?" Menurutnya, dalam hal ini argumentasi filosof hanya bersandar pada kesimpulan dari hasil observasi melalui pengamatan empiris terhadap fakta terjadinya kebakaran saat adanya kontak antara suatu benda dengan api. Padahal bagi Al-Ghazâlî, observasi dengan pengamatan empiris tersebut hanya menunjukkan, bahwa telah terjadi sesuatu pada suatu benda secara bersamaan saat kontak dengan yang lain, bukan disebabkan olehnya (*'indahu lâ bihi*).[80] Kasus yang sama, kata Al-Ghazâlî, seorang ayah bukanlah aktor atas keberadaan anak dengan memasukkan sperma ke dalam rahim ibu sehingga tercipta kehidupan anaknya, pandangannya, pendengarannya, dan seluruh hal yang ada pada dirinya. Kita tidak bisa mengklaim seperti itu. Karena, semua peristiwa seperti yang telah dicontohkan di atas, memperoleh eksistensinya dari Tuhan (*qudrah wa irâdah*), baik secara langsung atau melalui perantara malaikat (*al-malâ'ikah*) yang dipercaya mengatur peristiwa-peristiwa temporal (*al-hâditsah*) tersebut.

Pada konteks ini, Al-Ghazâlî sangat mempercayai, bahwa eksistensi sesuatu, di sisi sesuatu yang lain, tidaklah berarti bahwa yang lain itu merupakan sebab bagi eksistensi lainnya (*al-wujûdu 'inda al-syai'î, lâ yadullu 'alâ annahu maujûdun bihi*).[81] Karena bagi Al-Ghazâlî, pada kenyataannya, apa yang terjadi tidak hanya melibatkan satu kejadian saja. Misalnya, pancaran cahaya matahari yang dapat menghitamkan wajah tukang cuci. Namun, pada waktu yang bersamaan, cahaya itu juga bisa memutihkan baju yang dicucinya. Begitu pula, cahaya yang menjadikan lumpur mengeras dan dapat juga mencairkan es. Kalau demikian, menurut Al-Ghazâlî, mana yang bisa dipastikan sebagai akibat, padahal sebabnya satu.

---

[80] Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, hal. 240.

[81] Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, hal. 241.

Al-Ghazâlî berpendapat bahwa faktor penguat satu-satunya untuk mempercayai pertalian sebab akibat adalah pengalaman. Yaitu pengamatan terhadap keserantakan dan kebersamaan waktu dalam peristiwa. Dalam hal ini untuk lebih menegaskan keyakinannya, Al-Ghazâlî berkata:

بل نبين هذا بمثال، وهو أن الأكمه، لوكانت فى عينيه غشاوة، ولم يسمع من الناس، الفرق بين الليل والنهار، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه نهارا وفتح أجفانه، فرأى الألوان، ظن أن الإدراك الحاصل فى عينيه، لصور الألوان، فاعله فتح البصر، وأنه مهما كان بصره سليما مفتوحا، والحجاب مرتفعا، والشخص المقابل متلونا، فيلزم لا محالة أن يبصر، ولا يعقل أن لا يبصر، حتى إذا غربت الشمس، وأظلم الهواء، علم أن نور الشمس هو السبب، فى انطباع الألوان فى بصره، [82]

["Kita perlu mengurai lebih jauh dengan menggunakan ilustrasi. Andaikan ada seorang buta yang matanya sakit dan tidak mendengar informasi dari siapa pun tentang siang dan malam. Kemudian, pada suatu hari, penyakitnya sembuh dan dia dapat melihat beragam warna. Dia tentu mengira, bahwa pelaku atau sebab lahirnya persepsi terhadap bentuk-bentuk warna yang kini didapat oleh matanya, adalah terbukanya mata (sembuh dari kebutaan). Hal ini tidaklah benar karena meski penglihatannya telah sehat dan terbuka, tidak ada penghalang lagi atas obyek berwarna yang berada di depannya, sehingga dia dapat melihat. Namun, apabila matahari tenggelam dan suasana gelap, dia akan mengetahui bahwa sinar mataharilah yang menjadi sebab lahirnya persepsi terhadap warna-warna pada panglihatannya"].

Kedua, Al-Ghazâlî mengungkapkan, para filosof memang mengakui bahwa aksiden-aksiden yang timbul dari hubungan kausalitas hakekatnya merupakan berkat adanya "pemberi

[82] Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, hal 241-242.

bentuk-bentuk" (*wâhib al-shuwar*). Namun, filosof tetap beranggapan bahwa watak atau bakat untuk menerima tindakan dari *wâhib al-shuwar* tersebut haruslah tetap berasal dari sebab dan agen alamiah. Karena itu, bagi filosof, jika kita mengemukakan bahwa api merupakan suatu sifat tertentu dan kapas juga merupakan suatu sifat tertentu, maka tidaklah mungkin bahwa api "kadang-kadang membakar kapas" dan "kadang-kadang tidak membakar". Artinya, sifat api yang membakar, haruslah tetap membakar. Sedangkan sifat kapas yang dapat terbakar, haruslah juga tetap seperti itu.[83]

Pemecahan Al-Ghazâlî untuk masalah ini adalah, bahwa hal itu tidaklah bersifat niscaya. Bagi Al-Ghazâlî, kemampuan bergerak dan berinteraksi dari dua kejadian fisik dijadikan mungkin hanya karena adanya kekuatan luar yang diterapkan Tuhan padanya. Adapun pensebaban alamiah yang melibatkan benda-benda materil adalah tidak mungkin. Karena materi dalam sendirinya adalah sesuatu yang mati (pasif). Jika api membakar, maka itu bukanlah karena api itu sendiri memiliki kemampuan untuk membakar, melainkan karena Tuhan telah membei api kemampuan untuk membakar. Pada tataran ini, mungkin sekali, jika Tuhan menghendaki, Dia dapat menarik kembali kemampuan tersebut. Seperti fenomena-fenomena yang terjadi pada mukjizat para Nabi.

Karena itu secara logis, bagi Al-Ghazâlî, Tuhan mungkin sekali menimbulkan sifat membakar pada api pada satu kejadian, dan dapat pula memperlakukan sebaliknya, seperti kasus tidak terbakarnya Nabi Ibrahim di tengah kobaran api. Bahkan, Al-Ghazâlî dengan ekstrim dalam contoh lain menegaskan:

---

[83] Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, hal 241-242.

ومن وضع كتابا في بيته، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته، غلاما أمرد، عاقلا متصرفا، أو انقلب حيوانا. ولو ترك غلاما في بيته، فليجوز انقلابه كلبا، أو ترك الرماد، فليجوز انقلابه مسكا، وانقلاب الحجر ذهبا، والذهب حجرا...[84]

["Seseorang yang meletakkan sebuah buku di rumahnya, maka bisa saja terjadi begitu dia kembali ke rumah, buku itu berubah menjadi seorang anak yang pintar dan cerdik, atau menjadi seekor binatang. Atau ketika dia telah meninggalkan seorang anak kecil di rumahnya, maka bisa saja terjadi, bahwa anaknya berubah menjadi seekor anjing, pada saat dia kembali ke rumahnya. Atau dia meninggalkan abu, boleh jadi itu berubah menjadi minyak misk. Atau batu berubah menjadi emas, dan emas menjadi batu"].

Bagi Al-Ghazâlî, atas apa yang telah terjadi, semua itu secara sempurna dapat dimengerti karena Tuhan Maha kuasa atas segala sesuatu dan semua perubahan semacam itu adalah sesuatu yang mungkin terjadi. Bisa saja apel yang kita tinggalkan di atas meja, setelah beberapa jam kemudian, ia akan berubah menjadi seorang anak. Karena, Tuhan dengan kekuasaan dan kehendak-Nya, dapat memotong jalur evolusi peristiwa tersebut secara singkat. Jika lewat proses biasa, kita akan memahami, bahwa apel itu berpotensi menjadi anak jika; apel dimakan, lalu seterusnya ia akan menjadi setetes sperma. Sperma bertemu ovum dan terjadilah kehamilan. Beberapa bulan kemudian lahirlah seorang bayi. Setelah itu, bayi tersebut dapat duduk di atas meja. Dalam hal ini, proses alamiah tersebut membutuhkan waktu yang panjang. Maka Tuhan dengan kehendak-Nya (*irâdah*) dapat saja dengan mudah momotong dan mempersingkat jalur peristiwa tersebut secara

[84] Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, hal. 243-244.

singkat. Karena kekuasaan-Nya tidak dapat dibatasi oleh urutan apapun, baik logika kausal atau yang lainnya.

b. Teori 'Âdah[85]

Penolakan atas keniscayaan kausalitas, membuat Al-Ghazâlî mempresentasikan akan adanya teori tentang kebiasaan (*'âdah*). Menurut Al-Ghazâlî, pandangan kita tentang keteraturan yang disaksikan lewat alam semesta ini, sesungguhnya merupakan bukti bahwa: *Pertama,* Tuhan telah menciptakan dalam diri kita pengetahuan, bahwa Dia tidak akan melakukan sesuatu yang menyimpang. Meski hal tersebut sangatlah mungkin dilakukan-Nya.

Kedua, regularitas dari kebiasaan (*'âdah*), yang terus berlangsung pada benda-benda, telah menanamkan *'âdah* di kesan kita bahwa mereka akan terus mengikuti suatu pola seperti kebiasaan sebelumnya. Pengetahuan ini telah tercipta berulang-ulang pada diri kita. Sehingga muncul asumsi bahwa segalanya akan terus berlaku seperti itu. Menurut Al-Ghazâlî, bukan alam atau hukum kausalitas yang yang ditanamkan Tuhan pada benda, namun fenomena kebiasaanlah (*'âdah*) yang sudah terkonstruksi dalam basis kesadaran manusia. Misalnya, mengenai peristiwa gerhana yang dapat diramalkan, bagi Al-Ghazâlî itu merupakan kebesaran Tuhan semata yang telah menciptakan kesan regularitas pada saat tertentu dalam kondisi yang sama.[86]

Pandangan Al-Ghazâlî bahwa peristiwa sebab-akibat (kausalitas) adalah peristiwa kebiasaan semata sangat ia pegang teguh. Dalam perspektif mistikalnya, Al-Ghazâlî meyakini bahwa benda dicipta dalam urutan tertentu

---

[85] Adapun untuk elaborasi yang lebih spesifik tentang teori ini, baca misalnya "The Theory of Custom ('âdah) and Its Formulation by Ghazâlî" dalam Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy...,* hal. 544-551.

[86] Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy...,* hal. 245.

menurut prosedur kebiasaan (*sunnah*). Kemudian, sesuai dengan kebiasaan itu, sebuah benda yang dicipta merupakan syarat bagi lainnya. Sehingga dapat dikatakan bahwa penciptaan kehidupan merupakan syarat bagi penciptaan pengetahuan. Tetapi, tidak dalam arti, bahwa pengetahuan ditimbulkan (*yatawallad*) oleh kehidupan. Menurut Al-Ghazâlî, setiap perbedaan yang ada dalam peristiwa itu mengacu kepada perbedaan sebab. Dan hal ini diketahui melalui prosedur kebiasaan (*sunnah*), dalam membuat sebuah akibat, sebagai konsekuensi sebab-sebab (*al-asbâb*). Dalam hal ini, dengan mengganti istilah *'âdah* dengan *sunnah,* dan *sabab* dengan *syart,* Al-Ghazâlî telah menegaskan penolakannya terhadap logika sebab-akibat.[87]

---

[87] Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* Jilid II, (Cairo, 1358 A.H.), hal. 9-10, 1 5-18

BAB IV

DAVID HUME DAN KAUSALITAS

A. Kehidupan, Karya dan Posisi Penting Hume

Dalam perdebatan tentang "pencarian hakekat kebenaran" di dunia filsafat modern, eksistensi David Hume sebagai wakil dari filsafat empirisme[1] seringkali terabaikan. Padahal dia adalah sosok yang memberikan kontribusi signifikan bagi dinamika pemikiran kritis-filosofis

---

[1] Empirisme (*empiricism*: Inggris) diderivasi dari *empiria, empeiros* (Yunani) yang artinya pengalaman atau *experientia* (Latin). Empirisme adalah pandangan bahwa pengetahuan tentang dunia didasarkan pada dan berasal dari pengalaman inderawi. Dalam sejarah filsafat, klaim empirisme ialah "tidak ada sesuatu dalam pikiran yang mulanya tidak ada dalam indera". Hal tersebut mengandung makna bahwa, (1). Sumber seluruh pengetahuan harus dicari dalam pengalaman; (2). Semua ide (gagasan) merupakan abstarksi yang dibentuk lewat menggabungkan apa yang dialami; (3). Pengalaman inderawi adalah satu-satunya sumber pengetahuan; (4). Semua yang manusia ketahui akhirnya bergantung pada data inderawi; (5). Akal budi tidak dapat memberikan pengetahuan tentang realitas tanpa acuan dari pengalaman inderawi. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996), cet. I, hal. 197-198. Lebih jauh tentang wacana ini baca hal. 198-202; Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), cet. IV, hal. 121-123; Wiliam L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, (New York: Humanity Books, 1999), hal. 197-199; Morris T. Keeton, "Empiricism", dalam Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, (New Jersey: Littlefield, Adam & Co., 1976), hal. 89-90; Bandingkan pula dengan D.W. Hamlyn, "Empiricism" dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. II, (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1972), hal. 499-504.

untuk orang-orang sesudahnya.[2] Immanuel Kant (1724-1804 M)[3] misalnya, dengan jujur mengakui bahwa dia sangat terinspirasi dengan pemikiran Hume. Bagi Kant; *"it's Hume who awakened me from my dogmatic slumber."*[4]

Pada konteks ini, sebagai seorang intelektual tertajam dalam sejarah filsafat Inggris, Hume dianggap penganut empirisme yang paling destruktif.[5] T.Z. Lavine[6] bahkan menyatakan bahwa Hume telah meminjam simbol post-modernisme melakukan dekonstruksi terhadap kemapanan. Dia memberikan cara pandang baru dalam filsafat dengan melakukan penegasian serta penyangkalan terhadap otoritas

---

[2] Pada konteks ini, menurut Scruton, Hume adalah "*...the most important and influential of the eighteenth-century British empiricists*." Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy From Descartes to Wittgenstein*, Second edition, (London-New York: Routledge, 1995), hal. 115.

[3] Immanuel Kant adalah sosok filosof yang sering disejajarkan dengan Plato dan Aristoteles dalam sejarah kebudayaan Barat. Filsafat Kant memberikan pengaruh besar pada abad ke-19. Lewat karya *Critique of Pure Reason* (1781) dan *Critique of Practical Reason* (1788) Dia dianggap sebagai filosof yang terbesar di antara filosof modern. Kant yang dilahirkan di daerah Konisberg, Prusia Timur (1724) sebagai anak dari tukang sado. Dia berkembang dalam tradisi kekristenan yang saleh. Sebagai salah seorang filosof yang paling penting dalam kebudayaan Barat, Kant berhasil menjembatani ketegangan krusial antara rasionalisme dengan empirisme dengan mensintesakan kedua aliran ini menjadi "idealisme kritis" atau "idealisme transendental." Lihat Diane Collinson, *Lima Puluh Filosof yang Menggerakkan Dunia*, hal. 130-131.

[4] Empirisme Hume telah membangunkan Kant dari tidur dogmatisnya. Baca, D.W. Hamlyn, *The Penguin: History of Western Philosophy*, (London: Penguin Books Ltd, 1990), hal. 218; Robert Cummins and David Owen (ed.), *Central Reading in the History of Modern Philosophy: Descartes to Kant*, (New York: Wadsworth Publishing Company, 1999), hal. 326.

[5] Hume mewarisi gagasan-gagasan empirisme dari filosof-filosof Inggris (terutama Skotlandia dan Irlandia). Filosof seperti, John Locke (1632-1704 M), George Berkeley (1685-1753 M), juga Francis Bacon (1561-1626 M) merupakan nama-nama yang memberikan kontribusi besar bagi pemikiran Hume.

[6] Dia adalah seorang Profesor Filsafat pada George Washington University. T.Z. Lavine (meraih Ph.D-nya di Harvard University) telah banyak mendapatkan berbagai penghargaan, misalnya "*The Josiah Royce*" dalam bidang filsafat.

pemikiran Cartesianisme[7] yang sangat dominan waktu itu. Figur Hume dianggap telah mengguncang filsafat, menggugat validitas agama, dan bahkan meruntuhkan kebenaran hukum ilmiah di abad-abad pencerahan.[8]

1. Sketsa Biografi[9]

David Hume dilahirkan di Edinburgh Skotlandia pada 26 April 1711 M. Ayahnya memiliki Ninewells,[10] sebuah perkebunan kecil dekat Berwick, dan meninggal ketika Hume berusia dua tahun. Ibunya berasal dari keluarga hakim. Dia

---

[7] Sebuah faham rasionalistik dari sistem deduksi filsafat yang menyatakan telah memahami alam dan seluruh realitas (manusia, alam dan T uhan) dengan menggunakan akal atau nalar saja, dan telah mencapai kepastian matematis penuh dalam pengetahuan ini dengan menggunakan deduksi logis dari aksioma-aksioma bukti diri. Robert C. Solomon, *Introducing Philosophy*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich Inc, 1981), hal. 71; Untuk lebih jauh lihat "The Cartesian Revolution" dalam Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy From Descartes to Wittgenstein*, Second edition, hal. 38-46. Tokoh utama dari Cartesianisme ini adalah Rene Descartes (1596-1650) yang dikenal sebagai Bapak Filsafat Modern. Julukan ini diberikan karena pengaruh Descartes atas terbentuknya kesadaran modern Eropa abad ke-17 M. Dalam karya *magnum opus*-nya *Discourse de la Methode* (Wacana tentang Metode) Descartes mendobrak total seluruh tradisi pemikiran. Dia menyatakan perlunya untuk menolak segala sesuatu yang datang dari tradisi dan ototritas dengan menempatkan rasio subyek sebagai titik pangkal dari manusia berpikir yang merupakan pusat dunia. Descartes menolak segala kesan inderawi dan pengalaman empiris yang datang dari luar kepada kesadaran manusia. Lebih jauh lihat D.W. Hamlyn, *The Penguin: History of Western Philosophy*, (London: Penguin Books Ltd, 1990), hal. 135, 145-147.

[8] T.Z. Lavine, *Petualangan Filsafat dari Socrates ke Sartre*, (Yogyakarta: Jendela, 2002), hal. 128.

[9] Untuk kajian lebih jauh dan spesifik terhadap sejarah hidup Hume, dapat di baca misalnya dalam E.C. Mossner, *The Life of David Hume*, 2 vol., Second edition, (Oxford: Oxford University Press, 1980). Akan tetapi, sebagai referensi otentik tentang informasi kehidupan Hume, dapat diakses pada karyanya sendiri pada David Hume, *Autobiography: My Own Life*, (1777), dicetak sebagai apendix A dalam, E.C. Mossner, *The Life of David Hume*.

[10] Tempat ini berada di daratan rendah Skotlandia, y aitu beberapa mil dari perbatasan Inggris. Ninewells, oleh beberapa penulis biografi Hume digambarkan sebagai "tempat paling menyenangkan yang bisa kita imaginasikan", yang memiliki aliran deras serta pemandangan indah di sungai Whiite-Adder dengan Gunung di kejauhan, desa kecil berisi rumah-rumah beratap jerami bersama adanya domba dan ternak merumput di lembah yang mengelilingi bukit. Menurut T.Z. Lavine, pada saai itu meski Hume tumbuh dalam kemiskinan namun dia cukup berbuday a. T.Z. Lavine, *Petualangan Filsafat dari Socrates ke Sartre*, hal. 136.

seorang wanita yang sangat cerdas dan mandiri, yang setelah kematian suami, telah mendedikasikan hidup pada pendidikan serta pengasuhan 3 orang anaknya termasuk Hume.

Hume didorong untuk mempelajari hukum. Saat berusia dua belas tahun, dia diterima di Universitas Edinburgh. Namun, kemudian dia meningalkan universitas tanpa mendapatkan gelar untuk memutuskan meneruskan belajar sendiri di rumah. Hume menyatakan bahwa dia hanya memiliki minat kepada pencarian filsafat dan pendidikan umum.[11]

Karya filsafat pertamanya *Treatise of Human Nature* (Risalah tentang Sifat Alami Manusia) diselesaikannya sebelum ia berumur dua puluh enam tahun.[12] Buku ini diterbitkan tanpa nama dengan dua volume tahun 1738, dan volume ketiganya tahun 1740. Karya Hume ini tidak mendapatkan respon yang positif. Terhadap kenyataan ini dia dengan kecewa berkata: *"fell! dead-born from the press, without reaching such distinction as even to excite a murmur among the zealots."*[13] Dalam hal ini, meski kecewa dengan respon publik atas karya pertamanya,

---

memiliki aliran deras serta pemandangan indah di sungai Whiite-Adder dengan Gunung di kejauhan, desa kecil berisi rumah-rumah beratap jerami bersama adanya domba dan ternak merumput di lembah yang mengelilingi bukit. Menurut T.Z. Lavine, pada saai itu meski Hume tumbuh dalam kemiskinan namun dia cukup berbudaya. T.Z. Lavine, *Petualangan Filsafat dari Socrates ke Sartre*, hal. 136.

[11] A.D. Lindsay, "Introduction" dalam, David Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. I, (London: J.M. Dent & Sons Ltd., 1964), hal. vii.

[12] A.D. Lindsay, "Introduction" dalam, David Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. I, hal. vii.

[13] A.D. Lindsay, "Introduction" dalam, David Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. I, hal. vii. Lihat juga D.W Hamlyn, *The Penguin: History of Western Philosophy*, hal. 189; Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy From Descartes to Wittgenstein*, Second edition, hal. 115. Terhadap kegagalan karya Hume, Russell menilai bahwa karya *Treatise of Human Nature* yang ditulis ketika Hume tinggal di Perancis ini, simpulan-simpulannya tidak dapat diterima oleh hampir semua aliran, dan karena buku ini ditulis ketika dia sangat muda dan belum terkenal. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and it's Connection with Political and Social Circumstance from the Earliest Times to the Present Day*, (London: Goerge Allen & Unwin Ltd., 1946); hal. 634.

Hume tetap mengabdikan diri pada penulisan, terutama dia menulis esai-esai, dan menghasilkan volume pertamanya tahun 1742.

Pada tahun tahun 1744, setelah gagal terpilih untuk menjadi Guru Besar di Edinburgh dan Glasgow,[14] Hume akhirnya menjadi tutorial pada Marquis muda dari Arrandale yang sakit ingatan.[15] Sesudah itu, Hume terus diangkat menjadi sekretaris untuk misi diplomatik Jenderal St Clair yang ia temani selama eksploitasi militer di luar negeri.[16]

Tahun 1748, lewat memodifikasi dan membuang bagian dari beberapa kesimpulan pada *Treatise* karya pertamanya, Hume menerbitkan buku *An Inquiry Concerning Human Understanding* (Penelitian atas Pemahaman Manusia). Karya ini ternyata cukup populer, dan menurut Russell, buku inilah yang kemudian membangunkan Kant dari "tidur dogmatisnya."[17] Hume juga merombak bagian kedua *Treatise*-nya untuk diterbitkan tahun 1752 menjadi *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (Penelitian tentang Prinsip-Prinsip Moral).[18]

Produktifitas menulis Hume terus berlanjut setelah dia menerima jabatan sebagai pustakawan Fakultas Hukum di Edinburgh. Saat menjadi pustakawan ini, dia berhasil menulis 6 volume buku *History of England* (Sejarah tentang Inggris) yang diterbitkan mulai tahun 1754.[19] Menurut

---

[14]Kegagalan ini menurut Lavine, disebabkan karena sikap skeptisnya, juga dia dipandang ateis dan dianggap telah melecehkan agama. T.Z. Lavine, *Petualangan Filsafat dari Socrates ke Sartre*, hal. 139.

[15] Bertrand Russell, *History of Western Philosophy,* hal. 634.

[16] D.W. Hamlyn, *The Penguin: History of Western Philosophy,* hal. 189.

[17] Bertrand Russell, *History of Western Philosophy,* hal. 634.

[18] A.D. Lindsay, "Introduction" dalam, David Hume, *A Treatise of Human Nature,* vol. I, hal. vii.

[19] Russell menegaskan, bahwa buku ini bermotifkan untuk membuktikan superioritas Tory (anggota parpol Inggris) atas Wigs (lawan politik tory), dan bangsa Skotlandia atas bangsa Inggis. Lihat Bertrand Russell, *History of Western Philosophy,* hal. 634.

Hamlyn, lewat *History of England* Hume menjadi figur terkemuka tentang literatur dunia pada masanya, dan dia akhirnya lebih dikenal sebagai sejarawan ketimbang seorang filosof.[20]

Pada tahun 1763 Hume pergi ke Paris untuk menjadi sekretaris Earl dari Hertford pada kedutaan di sana. Saat itu, dia telah menjadi penulis yang mapan karena rangkaian buku dan pamfletnya tentang masalah politik, moral, keagamaan dan filsafat. Namun, setelah 3 tahun tinggal di Perancis, Hume kembali lagi ke Inggris dengan ditemani sahabatnya Jean-Jacques Rousseau (1712-1778 M).[21]

Hume selanjutnya di tahun 1769 pulang ke kampung halamannya di Edinburgh dan membangun rumah di sana (New Town).[22] Di sinilah Hume kemudian menikmati refleksi filsafatnya. Namun, setelah dua tahun sakit,[23] orang yang menurut Collinson[24] paling jenius itu akhirnya meninggal di tahun 1777. Saat itu, pada sebuah obituari yang disebut

---

[20] D.W. Hamlyn, *The Penguin: History of Western Philosophy,* hal. 189.

[21] Jean-Jacques Rousseau adalah filosof politik yang terkenal dengan " *The Social Contract*" (1762). Dia dilahirkan di Genev a dan kemudian menjadi sekretaris Duta Besar Perancis di Venice. Publikasi tulisan-tulisannya dimulai tahun 1750 ketika dia diberi hadiah oleh Akademi Dijon karena sabuah esainya tentang "Whether the restoration of the Sciences and the Arts has had a purifying effect on morals." Sebuah karya yang dikenal sekarang sebagai buku *Discourse* pertamanya. Menurut collinson, ikutnya Rousseau ke Inggris bersama Hume adalah untuk meminta perlindungan dan suaka politik. Namun, Rousseau kemudian curiga dengan kebaikan Hume, dan di antara mereka akhirny a terjadi salah paham. Diane Collinson, *Lima Puluh Filosof yang Menggerakkan Dunia,* hal. 119; Lihat juga Bertrand Russell, *History of Western Philosophy,* hal. 635.

[22] Rumah ini dibangun tahun 1770, saat Hume berada dipuncak ketenarannya. Rumah itu terletak di suatu kawasan baru Edinburgh, di sebuah jalan yang kemudian dinamakan St David Street, sebagai bentuk penghormatan untuknya. Lihat T.Z. Lavine, *Petualangan Filsafat dari Socrates ke Sartre,* hal. 162.

[23] Menurut Hamlyn, sesungguhnya dari tahun 1775 Hume sudah menyadari bahwa dia mengidap penyakit kanker bowel dan menyadari akan segera meninggal. D.W. Hamlyn, *The Penguin: History of Western Philosophy*, hal. 189.

[24] Diane Collinson, *Lima Puluh Filosof yang Menggerakkan Dunia,* hal. 119.

Hume sebagai "orasi penguburannya", dia memberikan kesaksian autobiografis tentang dirinya dengan menyatakan:

> *"...Aku adalah orang yang berkarakter lembut, berwibawa, terbuka, suka bermasyarakat, dan humoris, penuh kasih sayang, tidak suka bermusuhan, serta sangat bersahaja terhadap segala hasrat dan keinginan. Bahkan rasa cintaku terhadap ketenaran kesusasteraan, hasrat yang menguasia diriku itu, tidak pernah sama sekali merusak kepribadian, meskipun aku sering kali merasa dikecawakan."*[25]

2. Karya-Karya Hume[26]

Karya *masterpiece* Hume ialah *A Tretise of Human Nature* (Risalah tentang Sifat Alami Manusia) yang ditulis ketika dia masih muda (26 tahun). Buku ini merupakan tolak ukur sikap empirisnya. Demikian juga karyanya yang lain – sebagian merupakan reproduksi ulang dari versi *Treatise*-nya – seperti *An Inquiry Concerning Human Understanding* (Penelitian atas Pemahaman Manusia) dan *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (Penelitian tentang Prinsip-Prinsip Moral) sangat menegaskan sikap tersebut.

Hume juga berbicara tentang agama dalam *The Natural History of Religion* (Sejarah Alamiah Agama), dan *Dialoques Concerning Natural Religion* (Perbincangan tentang Agama natural). Karya ini merupakan ekspresi dari sikap skeptisnya terhadap kepercayaan agama dan mendapatkan reaksi cukup keras sehingga membuatnya mendapatkan lebel ateis. Selain itu, dia juga menulis 6 volume buku *History of England*

---

[25] A.D. Lindsay, "Introduction" dalam, David Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. I, hal. viii; Lihat juga pengakuan ini dalam Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hal. 635.

[26] Untuk lebih jauh dan spesifik dalam melihat karya-karya Hume ini, dapat dibaca pada Annette Baier, "David Hume" dalam Edw ard Craig (ed.), *Routledge's Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, (London and New York: Routledge, 1998).

(Sejarah tentang Inggris) yang diterbitkan mulai tahun 1754. Hamlyn menegaskan bahwa karya sejarah ini pada masanya justru menjadikan Hume lebih dikenal sebagai sosok sejarawan ketimbang seorang filosof.[27]

Hume juga cukup produktif dalam menulis sejumlah esai, baik tentang politik, moral, dan kagamaan. Semua itu dikumpulkan menjadi *Essays, Moral, Political and Literary*, serta *Political Discourses*. Melalui tulisan dan esai-esainya, Hume kemudian juga sangat populer dan terkenal.[28]

Menurut L.A. Selby-Bigge, yang harus diperhatikan saat memahami karya-karya Hume, kita harus melihatnya secara kritis. Karena lewat sikap yang ambisiusnya, Hume tidak sungkan-sungkan untuk mengepresikan sesuatu yang sama dengan cara yang berbeda-beda. Dia terkesan tidak hati-hati ketika menulis teori juga kata-katanya. Bahkan seringkali ditemukan ketidak konsistensian pada beberapa statemen yang dia kemukakan dalam karya-karyanya.[29]

Namun, terlepas dari berbagai kritik yang muncul, pemikiran Hume umumnya merupakan wujud ekpresi dari sikap naturalisme dan skeptisismenya. Dia sesungguhnya telah berupaya memberikan penjelasan tentang sifat dasar alamiah manusia, yang tidak dapat diabsahkan oleh nalar.

---

[27] D.w. Hamlyn, *The Penguin: History of Western Philosophy*, hal. 189.

[28] A.D. Lindsay, "Introduction" dalam, David Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. I, hal. vii.

[29] L.A. Selby-Bigge, "Editor's Introduction" dalam David Hume, *Enquiries Concerning The Human Understanding and Concerning The Principles of Morals*, L.A. Selby-Bigge (ed.), Second edition, (Oxford: Clarendon Press,1902), hal. vii.

Pada tataran ini, pandangan filsafatnya telah menjadi titik kulminasi dari tradisi empiris Locke (1632-1704 M)[30] dan Berkeley (1685-1753 M).[31]

B. Kritik Hume Tentang Logika Sebab-Akibat

Apa yang menyebabkan bulan mengelilingi bumi? Pasang surut laut, pertukaran musim, perubahan posisi planet-planet di langit? Apa yang menyebabkan benda-benda jatuh, gas mengembang, atau darah bersirkulasi ke seluruh tubuh? Pertanyaan kausal ini telah dipertanyakan dan dijawab oleh Copernicus, Kepler, Galileo, Boyle, Harvey, dan Newton.

Dalam hal ini, umumnya problematika kausal sangat erat terkait dengan persoalan fakta. Dan jika kita memperhatikan fakta tentang apa yang menjadi sebab dari akibat, maka persoalan krusial yang harus dijawab tentang kausalitas

[30] John Locke dilahirkan di Wrington Somerset (1632 M). Ayahnya seorang pengacara dan anggota parlemen yang menentang Charles I. Dia dainggap oleh Russell sebagai filosof yang paling beruntung karena pandangan filsafat dan politiknya dipahami secara luas dan disambut dengan antusias oleh orang-orang semasanya. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hal. 584-585. Karyanya *Essay Concerning Human Understanding* (1690) merupakan karya penting dalam filsafat empiris yang menggantikan rasionalisme kontinental yang didirikan oleh Descartes. Locke beranggapan bahwa pengetahuan manusia berasl dari pengalaman inderawi. Dia menentang teori rasionalisme mengenai ide-ide dan asas-asas pertama yang dipandang sebagai bawaan manusia (*innate*). Menurutnya, segala pengetahuan datang dari pengalaman dan akal (rasio) adalah pasif pada waktu pengetahuan itu didapat. Akal serupa dengan secarik kertas tanpa tulisan yang menerima segala sesuatu yang datang dari pengetahuan. D.W. Hamlyn, *The Penguin: History of Western Philosophy*, hal. 169-170; Lebih jauh tentang hal ini baca "Locke's Theory of Knowledge" dalam Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hal. 584-595.

[31] George Berkeley adalah keturunan Inggris yang lahir di Irlandia. Dia seorang Uskup Cloyne yang memiliki peran penting dalam filsafat karena pengingkarannya terhadap eksistensi materi. Menurutnya, obyek materi ada karena adanya penglihatan kita. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hal. 623. Dia juga adalah filosof yang meneruskan karya Locke. Baginya, segala pengetahuan kita bersandarkan pada pengalaman. Pengalaman adalah identik dengan gagasan yang diamati. Di luar pengamatan tidak ada benda yang konkrit, yang ada hanyalah pengamatan yang konkrit (*esse est percipi*). D.W. Hamlyn, *The Penguin: History of Western Philosophy*, hal. 180-181.

adalah, apakah relasi antara akibat dengan sebabnya merupakan sebuah keniscayaan (*necessary connexion*)?

1. Analisis Hume atas Kausalitas

Fenomena hubungan sebab-akibat adalah konsep yang sangat penting bagi pemikiran manusia mengenai fakta. Namun, jika hubungan kausal tersebut memainkan peran yang sangat dominan dalam kehidupan kita misalnya bagi ilmu pengetahuan, filsafat, teologi, dan moral, maka menurut Hume, kita tentunya harus mengajukan beberapa pertanyaan supaya memahaminya, bukan malah menganggap telah mengerti maknanya.

Pada konteks ini, dalam upaya melihat persoalan kausalitas tersebut, Hume pertama-tama mengajukan pertanyaan yang sangat umum, yaitu kesan apa yang memunculkan gagasan tentang adanya sebab (*cause*)?[32] Terhadap pertanyaan ini, Hume menggunakan prinsip empirisme destruktif yang telah dia rintis.[33] Prinsipnya, jika tidak ada kesan, maka tidak ada gagasan, dan jika tidak ada gagasan maka hal itu tidak layak disebut pengetahuan. Dengan kata lain, jika tidak ada kesan maka gagasan menjadi tidak bermakna.

---

[32] David Hume, "Of Probability, and of the Idea of Cause and Effect" dalam *A Treatise of Human Nature*, vol. I, (London: J.M. Dent & Sons Ltd., 1964), part III, sect. II, hal. 78.

[33] Di sini Hume menilai kebenaran dengan pengalaman sebagai alat ukur. Seperti pendahulunya yang empirirs, Hume menyatakan bahwa semua pengetahuan dimulai dari pengamatan. Pengamatan memberikan dua hal, yaitu kesan-kesan (*impression*) dan pengertian-pengertian (*ideas*). Adapun sumber *ideas* (pengertian-pengertian) adalah *impression* (kesan-kesan) yang diterima langsung dari pengalaman kita. Pada tataran ini, jika akal kita telah dipenuhi oleh kesan-kesan tersebut maka barulah kita telah mengetahui yang sebenar-benarnya. Bagi Hume kesan adalah basis pengetahuan sebuah akibat tidak mungkin terlepas dari sebabnya. 3. Setiap sebab dan akibat harus mempunyai Hukum Keselarasan. Lihat Muhammad Bâqir al-Shâdr, *Falsafatunâ: Dirâsah Maudhu'iyyah fi Mu'tarak al-Shirâ' al-Fikri al-Qâ'im baina Mukhtalaf al-Tayyârât al-Falsafiyyah wa Khâshshah al-Falsafah al-Islamiyyah wa al-Mâddiyah al-Diyâliktikiyyah (al-Mârkisiyyah)*, (Beirut: Dâr al-Ta'âruf li al-Mathbû'ât, 1989), hal. 261-263.

Lewat penerapkan prinsip empirismenya ini, Hume kemudian mengajukan pertanyaan yang kelihatannya sederhana tetapi fundamental. Kesan apa, jika ada, yang memunculkan gagasan adanya sebab (*cause*)? Bagi Hume, yang pertama adalah, bahwa gagasan kausalitas (sebab-akibat) harus muncul dalam pikiran dari bagaimana cara suatu obyek saling berkaitan. Karena itu, persoalan yang krusial ialah, apa yang menjadi kesan indera manusia atas hubungan antara objek-objek, yang memunculkan gagasan sebab (*cause*)? Apa saja hubungannya?[34]

a. Kausalitas: Kedekatan, Konjungsi, dan Keterkaitan Wajib[35]

Gagasan kausalitas sehari-hari, kata Hume, muncul dari kesan (*impression*) kita atas hubungan antara dua obyek, yaitu;

Pertama, karena "hubungan kedekatan" (*contiguous)* atau kontak. Hume menjelaskan, kita biasanya mempertimbangkan bahwa untuk menjadi sebab, sesuatu bersentuhan dengan sesuatu yang disebabkan. Misalnya, seperti saat kita melihat sebuah bola bilyar menggelinding menuju bola lainnya, dan bersentuhan. Ketika bola kedua bergerak, kita akan mengatakan bahwa bola pertamalah yang menyebabkan bola kedua bergerak;[36]

Kedua, hubungan lain antar-objek yang penting bagi gagasan kausalitas sehari-hari adalah bahwa "akibat pasti dengan segera mengikuti sebab". Dengan kata lain, sebab harus mendahului akibat. Kita menganggap bola bilyar 1 sebagai sebab pergerakan bola bilyar 2 ketika mendapatkan dua kesan hubungan antara kedua bola tersebut. Yaitu bahwa bola bilyar 1 dalam ruang berdekatan dengan bola

---

[34] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. I, hal. 78.

[35] Mengenai klasifikasi ini, Bâqir al-Shâdr juga melakukan hal yang senada, namun dengan ungkapan yang berbeda. Dia mengurai apa yang disebut dengan kausalitas sebagai; 1. Prinsip-prinsip yang menyatakan bahwa segala peristiwa memiliki sebab. 2. Setiap sebab niscaya melahirkan akibat alaminya. Karena

[36] David Hume, "Of the Idea of Necessary Connexion", dalam *Enquiries*, sect. VII, part II, hal. 75.

bilyar 2 dan pergerakannya (bola 1) merupakan pendahulu sementara atas pergerakan bola 2. Dua hubungan ini tergabung, sebab (*cause*) berdekatan secara ruang dengan akibat (*effect*) dan menjadi pendahulu sementara terhadap akibat, Hume menamakannya *conjungtion (*hubungan berdekatan);[37]

Ketiga, jenis hubungan yang ketiga ini juga harus ada dalam gagasan sebab-akibat sehari-hari kita. Hubungan ini, kata Hume, adalah "prinsip keniscayaan" (*necessary connexion*), dan relasinya merupakan bagian yang paling signifikan dibandingkan dua hubungan yang telah disebutkan sebelumnya.[38]

b. Kajian Prinsip Keniscayaan

Apa yang dimaksud dengan *necessary connexion* (prinsip keniscayaan) adalah hubungan antara sebab dan akibat di mana sebab menghasilkan akibat (*causal relationship*). Seperti, tumbukan bola bilyar 1 ke bola bilyar 2, yang menjadi sebab (*cause*) dan menghasilkan akibat (*effect*) pergerakan bola 2. Pada peristiwa ini, menurut Hume, dari kesan apa sampai kita bisa memperoleh gagasan adanya keterkaitan wajib (*necessary connexion*) kausalitas antara sebab dan akibat? Bagi Hume, menganalisa masalah ini, bukan hal yang mudah untuk mendapatkan jawabannnya.

Hume kemudian mengajukan dua pertanyaan yang harus dijawab mengenai adanya logika kausalitas dari *necessary connexion* ini. *Pertama,* mengapa kita begitu yakin pada prinsip kausal bahwa "segala sesuatu yang terjadi harus memiliki sebab yang menjadikannya" (*whatever begins to exist, must have a cause of existence*)?[39] Prinsip ini, menurut Hume,

---

[37] David Hume, "Of Probability, and of the Idea of Cause and Effect" dalam *A Treatise,* vol. I, part III, sect. II, hal. 79; Lihat juga *Enquiries,* hal. 75-76.

[38] David Hume, *A Treatise,* hal. 80.

[39] David Hume, "Why a Cause is Always Necessary" dalam *A Treatise,* vol. I, part III, sect. III, hal. 81.

meskipun merupakan pandangan fundamental yang secara umum telah dianggap logis, namun kepercayaan itu tidak pernah dikritisi dan dibuktikan, baik oleh filosof zaman skolastik, Descartes, maupun penganut rasionalisme setelahnya. Karena itu, Hume kemudian menggugat paradigma baku yang meyakini *"whatever begins to exist, must have a cause of existence."* dia menganggap prinsip ini sudah terlalu diterima secara *taken for granted.*[40]

Hume kemudian mendekonstruksi apologi penganut rasionalisme mengenai prinsip kausal yang meyakini bahwa segala sesuatu memiliki sebab dan akibat (kausalitas). Para rasionalis belum pernah menunjukkan bahwa prinsip sebab-akibat itu benar-benar pasti terbukti dalam akal. Hal itu dianggap tidak membutuhkan bukti lebih jauh, seperti pada kasus kesimpulan antara 2+2=4. Terlebih lagi meskipun para rasionalis menyatakan bahwa prinsip sebab-akibat dapat dibuktikan dan tidak membutuhkan bukti lebih jauh, bagi Hume, mereka sesungguhnya telah terjebak pada kesimpulan bahwa *"tidak ada yang muncul dari tidak ada"*.[41] Hal ini adalah pemikiran yang lemah dan absurd.

Lewat dekonstruksi empirisnya, Hume akhirnya meyakini bahwa tidak ada bukti rasional sama sekali dari prinsip sebab-akibat. Dia dengan tegas berkata: "Pertunjukan apa pun yang dibuat untuk menunjukkan adanya sebab (*cause*) pasti hanya dusta (*fallacious and sophistical*)."[42] Jika kita yakin akan prinsip sebab, katanya, maka itu hanya melalui kebiasaan atau budaya yang kita lakukan, tidak ada landasan rasional untuk hal ini.[43]

---

[40]David Hume, "Why a Cause is Always Necessary" dalam *A Treatise*, vol. I, part III, sect. III, hal. 81.

[41]Pandangan ini telah lama menjadi prinsip para filosof klasik Y unani, yang kemudian berkembang menjadi paradigma filosof zaman skolastik di abad pertengahan. Untuk lebih jauh tentang hal ini lihat kembali bab II.

[42]David Hume, *A Treatise*, vol. I, hal. 82-83.

[43]David Hume, "Of the Skeptical and other Systems of Philosophy," *A Treatise*, vol. I, part IV, sect. I, hal. 179; David Hume, *Enquiries*, hal. 78.

Kedua, Hume mengajukan persoalan krusial selanjutnya dengan bertanya, mengapa kita berpikir bahwa sebuah sebab harus memiliki sebuah akibat (*why we conclude, that such particular causes must necessarily have such particular effects*)?[44] Menurut Hume, manusia tidak akan bisa mengetahui hal tersebut dengan akal. Kita tidak bisa membuat analisis rasional mengenai esensi api yang menunjukkan bahwa jika api tersebut bersentuhan dengan jari akan menghasilkan akibat terbakarnya kulit. Bagi Hume, akal tidak bisa memberitahu apa pun pada kita mengenai fakta apapun seperti api. Dia membatasi otoritas akal hanya pada bidang matematika dan logika.

Namun jika akal maupun kesan indera tidak bisa memberikan hal yang benar, mengapa kita katakan bahwa "sebab tertentu memiliki akibat tertentu"? Terhadap masalah ini, Hume akhimya mengemukakan jawabannya. Kita memilah gagasan keterkaitan wajib antara sebab dan akibat tertentu setelah kita mengalami penggabungan sebab-akibat (kausalitas) itu secara berulang-ulang. Dia menamakan hal ini sebagai "konjungsi konstan" (*constant conjunction*). Jika secara berulang-ulang indera kita mendapatkan kesan (*impression*) mengenai api yang berdekatan secara ruang (*spece*) dengan jari dan menjadi pendahulu sementara (konjungsi) bagi jari yang merasakan sansasi terbakar tersebut, maka kata Hume, "kita menganggap yang satu sebab dan lainnya sebagai akibat (*we call the one cause, and the other effect*)."[45] Karenanya, Hume menegaskan bahwa kesan konjungsi yang konstan dari korek yang menyala dan rasa terbakar pada jari tidak memunculkan kesan prinsip keniscayaan. Keterkaitan wajib (*necessary connexion*) antar keduanya bukanlah hal yang bisa diteliti.

---

[44]David Hume, *A Treatise,* vol. I, hal. 81.

[45]David Hume, "Of the Impressions of the Senses and Memory" dalam *A Treatise,* vol. I, part III, sect. V, hal. 90.

Pada tataran ini, jika gagasan keterkaitan wajib tidak memiliki kesan yang berhubungan, berarti dalam prinsip empirisme Hume dapat simpulkan bahwa jika tidak ada kesan, maka tidak akan ada gagasan-gagasan. Dan keterkaitan wajib antara sebab dan akibat tidak layak dianggap sebagai pengetahuan, serta sama sekali tidaklah bermakna apa-apa.

c. Hukum Psikologi Penggabungan Gagasan

Hume tetap mengakui bahwa hubungan sebab-akibat sangatlah penting. Namun, semua gagasan itu bersifat subyektif karena datang dari pikiran. Khususnya dari hukum psikologi penggabungan gagasan. Dia menyimpulkan, gagasan keterkaitan wajib antara sebab dan akibat bukan pada objek yang kita amati, melainkan hanya pada pikiran kita. Setelah kita mengamati konjungsi konstan antara api dan rasa terbakar pada jari, kemudian dalam pikiran kita mengaitkan hubungan antara api dan efek membakarnya. Setelah kita mengalami A yang diikuti oleh B berulang-ulang, lewat penggabungan gagasan, maka kita akan tahu bahwa B terjadi setelah A terjadi lebih dahulu.

Dorongan atau kesan pikiran inilah, yang merupakan sumber internal dan psikologis manusia mengenai gagasan pentingnya keterkaitan sebab-akibat (kausalitas). Jadi gagasan keterkaitan wajib (*necessary connexion*) antara sebab dan akibat tertentu didapatkan bukan dari pembuktian rasional sendiri dan bukan dari kesan indera empiris, tetapi hanya dari "penggabungan psikologis atas gagasan kita".[46]

Sebagai seorang penganut empirisme yang radikal dan ekstrem, Hume telah menetapkan pandangan bahwa ilmu pengetahuan telah mengungkapkan hukum sebab-

---

[46]David Hume, "Of the Idea of Necessary Connexion", dalam *Enquiries*, sect. VII, part I, hal. 63-64.

akibat alam seperti hukum mekanik gravitasi dan sirkulasi darah. Ia menunjukkan bahwa pentingnya sebab-akibat bukanlah hubungan obyektif antara benda-benda yang bisa diteliti ilmuwan, namun merupakan dorongan subyektif untuk mengaitkan sesuatu dengan hukum psikologis penggabungan. Hubungan sebab-akibat tidak bersumber pada kesan indera tetapi hanya bersumber pada kondisi psikologis kita sendiri. Tidak ada keterkaitan wajib antar-objek, antara gigitan binatang berpenyakit, dengan penyakit rabies yang diderita oleh manusia yang tergigit. Yang ada hanyalah keterkaitan pikologis dari gagasan kita yang tergabung dengan gagasan lainnya. Bagi Hume obyek-obyek tidak memiliki keterkaitan yang bisa diteliti, juga tidak berasal dari prinsip apa pun, tetapi hanya kebiasaan di mana kita menarik suatu kesimpulan dari satu kesimpulan lainnya."[47]

Jadi, Hume memaknai gagasan pengalaman sebagai pondasi hubungan sebab-akibat. Dalam teori sebab-akibat Hume, semua itu hanyalah konjungsi konstan yang bisa diamati, bersamaan dorongan psikologis kita untuk mengaitkan satu sama lain. Namun, jika kita bisa mengesampingkan gagasan keterkaitan wajib (*necessary connexion*) untuk hukum ilmu pengetahuan, bagaimana dengan gagasan keseragaman alam (hukum diterminisme alam)? Tidaklah bahwa konjungsi konstan yang telah diamati tersebut lebih dahulu akan konstan tetap seperti itu karena alam itu seragam? Jika alam seragam dan kebiasaan yang sama itu

---

[47]David Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. I, hal. 94-95.

[48]Prinsip Induksi adalah prinsip yang membicarakan penarikan kesimpulan dari hal-hal yang khusus menjadi hal yang umum. Prinsip ini secara signifikan sangat berpengaruh memberikan kontribusi terhadap kemajuan ilmu pengetahuan manusia. Bahkan dalam perspektif metafisika prinsip induksi dipahami sebagai keyakinan bahwa hal-hal yang telah terjadi secara teratur di masa lampau akan terus menerus terjadi di masa depan. Masa depan akan mengikuti masa lampau. Untuk lebih jauh baca Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hal. 341-344.

secara konstan berulang, lalu tidakkah kita bisa tahu bahwa yang terjadi selanjutnya sama dengan yang terjadi sebelumnya, bahwa konjungsi konstan yang sama akan selalu bisa diamati manusia?

Hume tidak mengesampingkan gagasan keterkaitan wajib dengan mendasarkan pada prinsip keseragaman alam (*neture of law*). Namun, dia menggugat bagaimana kita tahu bahwa alam itu seragam? Bagi Hume, ini tidak bisa dibuktikan dengan nalar maupun pengalaman kesan indera. Hume dalam masalah ini secara fundamental akhirnya telah menentang sistem induksi[48] untuk memprediksikan masa depan.

2. Batasan Pengetahuan

Salah satu tujuan yang dibuat Hume dalam penolakannya terhadap kemestian kausalitas adalah untuk mengungkap batasan pengetahuan manusia. Menurut Hume, sejauh apa pun pengetahuan kita mengenai alam fakta yang kita kaji, hal itu dibatasi pada wilayah kesan atomis dan gagasan penghubungnya. Kesan dan gagasan ini muncul berulang-ulang dalam pengalaman kita. Kita tidak memiliki cara mengetahui apa yang menjadi sebab kesan dan gagasan tersebut. Kita tidak memiliki pengetahuan bahwa dunia luar itu ada, bahwa zat fisik itu ada, bahwa Tuhan itu ada. Gagasan terhadap hal itu tanpa makna dan merupakan karya imajinasi. Indera kita tidak memiliki kesan atas gagasan-gagasan tersebut. Pengetahuan kita terbatas pada kesan indera dan gambarannya sebagai gagasan. Namun, kita bisa berpikir secara matematis dan logis mengenai hubungan yang bisa dikendalikan melalui kepastian antar-gagasan formal.

Menurut Hume, persoalan metafisika tidaklah mungkin ada. Metafisika hanyalah menyamarkan batasan pemahaman kita untuk mengetahui apa yang kita tak mungkin bisa tahu dan untuk mengetahui apa yang tidak bisa memiliki kesan. Bahkan, bagi Hume, bukan hanya metafisika yang mustahil.

Ilmu alam juga merupakan hal yang mustahil. Hukum sebab-akibat ilmu pengetahuan telah diturunkan oleh Hume menjadi hukum psikologis penggabungan gagasan. Tidak ada keterkaitan wajib antara sebab dan akibat. Tidak ada kepastian akan kemungkinan adanya keterkaitan tersebut. Ilmu pengetahuan tidak bisa menghasilkan penjelasan sebab-akibat yang obyektif atas suatu kejadian, atau meramalkan masa depan, karena tidak terdapat kepastian bahwa kebiasaan yang diteliti di masa lalu akan terus terjadi seperti itu di masa yang akan datang.

Hume juga secara ekstrim bukan hanya menafikan eksistensi metafisika dan ilmu alam. Dia juga meragukan pengetahuan panca indera bagi kehidupan sehari-hari. Penjelasannya mengenai keterkaitan sebab-akibat yang pasti terjadi, antara api dan luka bakar pada jari, antara merokok dan kanker paru-paru, antara penanaman biji dan pertumbuhan tanaman, semua dianggap hanyalah penggabungan psikologis atas gagasan. Tidak terdapat kepastian dan penjelasan atau ramalan mengenai suatu kejadian.

BAB V

ANTARA AL-GHAZÂLÎ DAN HUME:
Studi Koeksistensi Kausalitas

A. Landasan Titik Tolak

Pembahasan relasi sebab-akibat (*causal nexus*) yang telah ditolak Al-Ghazâlî dan Hume mempresentasikan sebuah paradigma koeksistensi pemikiran.[1] Kesamaan pandangan keduanya[2] baik dalam sisi argumentasi maupun analisis ketika memahami logika kausalitas mengantarkan pada wacana yang menarik. Terhadap hal ini M. Saeed Sheikh mengatakan:

> *"Al-Ghazâlî desire to vindicate the truth of the religious position led him to make a highly critical and acute analysis of the philosophers' concept of causality." "This analysis, which bears a strikingly close similarity to that of Hume's, bring..."*[3]

---

[1] Lihat kembali penolakan dan kritik mereka terhadap nalar kausalitas yang telah penulis deskripsikan pada bab III dan bab IV dalam buku ini.

[2] Salah satu persoalan penting yang patut dipertanyakan adalah: "Mengapa Al-Ghazâlî dan Hume memiliki kesamaan pandangan terhadap kausalitas?" Padahal keduanya dipisahkan oleh masa dan latarbelakang kepercayaan yang secara diametral sangat jauh berbeda.

[3] M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazâlî Metaphysics," dalam M.M. Sharif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, vol. I, (Pakistan: Royal Book Company, 1983), hal. 614. Klaim-klaim ini juga diungkapkan misalnya oleh Stephen Riker, "Al-Ghazâlî on Necessity Causality in the Incoherence of the Philosophers", dalam *The Monist*, vol. 79, No. 3, hal-315; Leor Halevi, "The Theologian's Doubts: Natural

Pada bab ini guna mengawali kajian kita terhadap koeksistensi Al-Ghazâlî dan Hume mengenai jaringan relasional antar sebab-akibat, maka di sini terlebih dahulu akan dielaborasi aspek-aspek kondisional (*necessary and sufficient condition*) yang menjadi latarbelakang munculnya sikap penolakan mereka terhadap kausalitas. Hemat penulis, penjelasan ini menjadi sangat signifikan untuk memahami konstruksi koeksistensi kausalitas keduanya.

1. Al-Ghazâlî dan Kritik Terhadap Filsafat

Tesis Al-Ghazâlî tentang kausalitas (*causality*) yang didiskusikannya di pasal ke-17 *Tahâfut al-Falâsifah*, menurut Lenn E. Goodman bukanlah semata-mata berbicara tentang penolakan atas relasi sebab-akibat *per se*. Lebih dari itu, *reason d'être* yang ingin disampaikan Al-Ghazâlî adalah bahwa doktrin Aristotelianisme dan Neoplatonis yang dianut oleh para filosof Muslim (seperti Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ) telah membuat mereka arogan menjadi "*al-mutafalsifah fî al-Islâm*".[4]

Al-Ghazâlî melukiskan komunitas *falâsifah* (kaum filosof) sebagai orang-orang yang mengklaim diri sebagai "ahli logika dan demonstrasi apodeiktik" (*ahl al-mantiq wa al-burhân*).[5] Menurut Al-Ghazâlî karakteristik general para filosof Muslim adalah bahwa mereka terlalu mengandalkan diri pada akal untuk mengetahui segala sesuatu. Konsekuensinya, *falsafah* (filsafat) menjadi lebih

---

Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali" dalam *Journal of the History of Ideas*, (Inc. 2002), hal. 23; Massimo Companini, "Al-Ghazâlî", dalam Seyyed Hossien Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, vol. I, (New York: Routledge, 1996), hal. 263; M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazal and Immanuel Kant*, (Turki: Türkiye Diyanet Vakfi, 1992), hal. 72.

[4] Lenn Evan Goodman, "Did Al-Ghazâlî Deny Causality," dalam *Studia Islamica*, vol. 47, (Paris: G.-P. Maisonneuve-Larose, 1978), hal. 83.

[5] Seyyed Hossien Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*,

diidentikkan dengan kebijaksanaan manusia atas kebenaran rasional dari pada refleksi *hikmah* atas kewahyuan.[6]

Bagi Osman Bakar, beranjak dari pandangan seperti inilah Al-Ghazâlî lantas melancarkan kritiknya kepada filosof.[7] Bahkan lebih jauh, Al-Ghazâlî akhirnya menolak kompetensi metode "filosofik" untuk memahami kebenaran-kebenaran metafisik (*al-ilahiyyât*).[8] Dia berpendapat bahwa ilmu-ilmu metafisis para filosof tercemari oleh kesesatan-kesesatan dan kerancuan.[9] Karena dalam wilayah ini mereka tidak dapat melakukan demonstrasi

---

(Boulder: Shambhala Publications Inc., 1978), hal. 36.

[6] Menurut Al-Ghazâlî, karakteristik general filosof Muslim adalah, bahwa mereka telah mengandalkan diri pada akal untuk mengetahui segala sesuatu. Konsekuensinya, filsafat diidentifikasikan dengan kebenaran rasional dari pada kewahyuaan. Atas dasar praanggapan seperti inilah Al-Ghazâlî kemudian melancarkan kritiknya untuk filosof. Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu menurut Al-Farabi, Al-Ghazâlî, Quthb Al-Din Al-Syirazi*, (Bandung: Mizan, 1998), cet. III, hal. 213.

[7] Lebih jauh Bakar menjelaskan, bahwa dalam kritismenya Al-Ghazâlî hanya mengakui satu arus filsafat teistik Yunani dengan Aristoteles sebagai maskotnya (*al-mu'allim al-awwal*). Dia mengidentifikasikan metode dasar filsafat Yunani dengan metode-metode logis dan rasional yang disistematisasi-kan oleh Aristoteles. Menurut Al-Ghazâlî, Aristoteleslah yang mensistematisasikan logika, memurnikan ilmu-ilmu filosofis, merumuskan secara akurat pernyataan-pernyataan keliru sebelumunya, serta mematangkan kementahan-kementahan ilmu-ilmu mereka. Kemudian, Aristoteles juga menyanggah Plato, Socrates dan kaum Teis pendahulunya dengan cara begitu cermat sehingga dia melepaskan diri dari mereka. Oleh karena itu, Al-Ghazâlî tampaknya mengakui bahwa penolakan Aristoteles terhadap Plato, Pythagoras, dan filosof-filosof Yunani lainnya dengan bantuan metode "filosofik" ini sangat bersifat tegas. Konsekuensinya, Al-Ghazâlî berpendapat bahwa lewat mendemonstrasikan "kerancuan Aristotelianisme" maka akan sama saja dengan mendeskriditkan klaim-klaim metodologis filsafat juga. Lihat Osman Bakar, *Hierarki Ilmu:* hal. 213.

[8] Menururt Al-Ghazâlî akal terbatas kapasitas kemampuannya. Terutama dalam masalah ketuhanan, alam akhir, surga, neraka, dan kebangkitan di akherat. Hal-hal itu bukanlah lapangan akal, ia berada di luar kawasan kemampuan logika akal. Akal dalam persoalan ini harus tunduk kepada wahyu. Hakekat kebenaran alam metafisika (*ghayb*) tidak dapat dijangkau kebenarannya oleh logika akal. Ia hanya dapat dijangkau oleh intuisi kesufian (*ma'rifah qalbiyyah*) yang dibimbing oleh wahyu. Baca, Abû Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, *Maqâshid Al-Falâsifah*, Sulaimân Dunyâ (ed.), (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1960), cet. II, hal. 133-143.

[9] Dalam *Tahâfut al-Falâsifah*, Al-Ghazâlî merinci dua puluh masalah, terutama masalah-masalah metafisis, di mana dia mencoba menunjukkan bahwa pandangan para filosof itu keliru, rancu, dan kontradiktif dalam dirinya sendiri. Abû Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah*, Sulaimân Dunyâ (ed.), (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1966), cet. IV, hal. 86-87.

apodeiktik atas dasar persyaratan yang telah ditetapkan dalam logika. Kekeliruan dan ketidakkonsistensian tersebut bagi Al-Ghazâlî memperlihatkan kemustahilan pencapaian keyakinan pada kebenaran-kebenaran metafisis melalui metode "filosofik".[10]

Pada tataran ini, Al-Ghazâlî telah melakukan apa yang disebut oleh Majid Fakhri sebagai "penilaian kritis Islam" terhadap filsafat Yunani-Arab.[11] Bukti kemahiran Al-Ghazâlî dalam mengkaji filsafat dapat ditaksir dari tulisan-tulisannya, seperti *Mi'yar Al-'Ilm* (Standar Pengetahuan) sebuah karya ikhtisar mengenai logika Aristoteles yang sangat lugas,[12] *Maqâshid Al-Falâsifah* (Tujuan-Tujuan Filosof) karya mengenai ajaran-ajaran filosofi Neoplatonik,[13] dan *Mizân Al-'Amal* (Timbangan Perbuatan) sebuah risalah penting yang berbicara tentang sintesa etika Neoplatonik dengan Aristotelian secara anigmatik.

---

[10] Lihat R. J. Mc Carthy, *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazâlî's Al-Munqidz min Al-Dhalâl and Other Relevant Works of al-Ghazâlî*, (Boston, 1980), hal. 76.

[11] Majid Fakhri, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung: Mizan, 2001), cet. I, hal. 80.

[12] Marmura menegaskan bahwa karya *Mi'yar Al-'Ilm* Al-Ghazâlî ini banyak sekali berpijak pada penjelasan Ibn Sînâ tentang logika dalam karya *Al-Syifâ'*–nya atau rangkumannya dalam *Al-Isyârât wa Al-Tanbîhât.* Lihat Michael E. Marmura, "Al-Ghazâlî and Demonstrative Science", dalam *Journal of the History of Philosophy*, III, (1965), hal. 183-204; Juga, "Al-Ghazâlî's Attitude to the Secular Science and Logic" dalam, G. F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, (Albany: Sunny Press, 1975), hal. 100-111.

[13] Al-Ghazâlî menyelesaikan karya pertamanya mengenai filsafat, *Maqâshid Al-Falâsifah* antara tahun 486/1093 dan 487/1094. Karya ini merupakan rangkuman filsafat peripatetik yang didasarkan atas karya Ibn Sînâ "*Dânisynâma-yi 'alâ'î*" (Kitab Ilmu yang dipersembahkan kepada Al-Daulah). Karya ini ditulis Al-Ghazâlî sebagai pengantar bagi karyanya *Tahâfut al-Falâsifah,* yang diselesaikan pada 11 Muharram tahun 488/21 Januari 1095. Lihat G.F. Hourani, "A Revised Cronology of Al-Ghazâlî's Writtings," dalam *Journal of the American Oriental Society* (JAOS), vol. 104, (1984), hal. 227. Menurut Bakar, karya *Maqâshid Al-Falâsifah* ini telah dialihbahasakan ke bahasa Latin oleh Dominicus Gundissalinus tahun 1145 M di Toledo dengan judul "*Logica et Philosophia Algazelis Arabis*", dan ke dalam bahasa Ibrani dengan dua versi, pertama oleh Issac Albalag abad ke-13 dengan judul "*De'ot ha-filusufim*", kedua oleh Judah Nathan abad berikutnya dengan judul "*Kawwanot ha-Philusufim*". Baca Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*...hal. 200 (catatan kaki no. 44).

Al-Ghazâlî dalam autobiografinya[14] bahkan dengan tegas menjelaskan, bahwa kurang lebih ada 3 tahun dia mempelajari semua semua bidang kefilsafatan dan kemudian merenungkannya dengan serius.[15] Meski waktu itu, di saat yang sama, dia juga sangat sibuk memberi pelajaran kepada tiga ratusan orang siswa di Universitas Nizhâmiyyah Baghdad. Al-Ghazâlî menyadari bahwa jika ingin mengkritisi suatu faham (mazhab) apapun sebelum menelaah eksistensinya dengan benar merupakan sikap yang konyol.[16] Oleh karena itu, setelah belajar filsafat secara intensif, dia berkata: "*Berkat bimbingan Ilahi dan pembacaan seksama atas karya-karya mereka (yakni para filosof), di sela-sela waktuku yang telah terampas, aku pun akhirnya bisa menyerap intisari ilmu mereka*".[17]

---

[14] Karya autoboigrafis ini [*Al-Munqidz min al-Dhalâl*], ditulis sekitar 5 tahun sebelum kematian Al-Ghazâlî. Menurut 'Umaruddin, karya ini sering dibanding oleh sarjana Barat dengan *Confessions of St. Augustine*, dengan *Grammar of Assent* dari Newman dalam kepelikan intelektualnya dan sebagai sebuah *apologia pro vita sua*, dan juga dengan *Grace Abounding* dari Bunyamin dalam sifat puritannya. Lihat, M. 'Umaruddin, *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali*, (Lahore, 1977), hal. 286.

[15] Menurut keterangan Al-Ghazâlî sendiri, belajar filsafat 3 tahun ini dia lalui dengan 2 tahun mempelajari ajaran mereka secara serius, kemudian 1 tahun lagi dia melakukan kontemplaasi dan ev aluasi dari apa yang telah dia pelajari tentang filsafat. Abû Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, (Kairo: Mathba'ah al-A'lâmiyyah, 1303), hal. 10-11.

[16] Selain mengungkapkan pandangan ini di *Al-Munqidz*, Al-Ghazâlî juga menyatakannya pada karyanya *Maqâshid Al-Falâsifah*. Pada pendahuluan buku ini dia mengartakan bahwa menolak sebuah pendapat sebelum mengkaji dan memahaminya secara mendalam berarti menolak dan meny anggah dalam kebutaan dan kesesatan. Baca Al-Ghazâlî, *Maqâshid Al-Falâsifah*, hal. 31. Bahkan perny ataan ini juga diungkapkan Al-Ghazâlî kembali pada bagian akhir bukuny a. Al-Ghazâlî, *Maqâshid Al-Falâsifah*, hal. 385.

[17] Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz...*, hal. 10-11. Sementara itu, pada kata pengantarnya dalam *Tahâfut Al-Falâsifah*, Al-Ghazâlî menginformasikan bahwa yang ingin dia capai dari kedua kary anya terdahulu (*Mi'yâr Al-'Ilm* dan *Maqâshid Al-Falâsifah*) adalah membangun pijakan guna menolak Aristotelianisme dan juga Neoplatonisme, sebagaimana diuraikan oleh Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ. Al-Ghazâlî mengklaim kedua filosof tersebut sebagai "dua filosof termasyhur dan terhandal dalam Islam". Baca, Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, hal. 76-78.

Sebagai kritiknya atas filsafat, Al-Ghazâlî kemudian memilahnya menjadi empat bagian,[18] yaitu:

1). Bagian yang "tidak berkaitan dengan agama", dan sudah semestinya tidak dipersoalkan lagi, yaitu logika yang merupakan instrumen berpikir manusia";

2). Bagian yang, seperti sebelumnya, tidak bersentuhan langsung dengan agama. Akan tetapi, mengingat tingkat kepastiannya, ia dapat menjebak. Sehingga dengan kepastiannya orang bisa berasumsi bahwa semua ilmu filsafat memiliki derajat kepastian yang sama. Ilmu ini adalah matematika;

3). Bagian yang terkait dengan persoalan politik dan etika. Pengkajian bagian filsafat yang satu ini, bagaimanapun, mestilah dilakukan secara teliti;

4). Bagian yang berisi inti kekeliruan dan kerancuan para filosof, yakni fisika dan metafisika.

Dalam *Tahâfut al-Falâsifah* (Kerancuan Para Filosof),[19] Al-Ghazâlî kemudian melangkah lebih jauh untuk mendiskusikan berbagai kerancuan para filosof tersebut.

---

[18] Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz...,* hal. 10; Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah,* hal. 307-309. Sementara itu, menurut Fakhri, Al-Ghazâlî sangat tepat dan cukup cerdas dalam melakukan klasifikasinya saat menyerang filosof. Lihat Majid Fakhri, *Sejarah Filsafat...,* hal. 81.

[19] Terma *"tahâfut"* secara etimologis berarti "keguguran dan kelemahan". Karya Al-Ghazâlî ini pada abad ke-13 M diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dengan judul "*Destructione Philosophorum*". Disini *tahâfut* bermakna "keguguran, kehancuran, atau keruntuhan". Dalam buku sanggahanny a terhadap kaum Muslim dan Yahudi, Raymond Martin seorang filosof skolastik y ang sezaman dengan St. Thomas Aquinas, menyebut *Tahâfut al-Falâsifah* Al-Ghazâlî sebagai "*Ruina Philosophorum*" (artinya, Kehancuran dan keruntuhan para filosof). Sementara itu, Van Den Berg, seorang orientalis yang menterjemahkan *Tahâfut al-Falâsifah* karya Ibn Rusyd, menyamakan istilah *tahâfut* dengan kata "*incoherence*" (ketidakkonsistensian), yang bermakna sebagai pertentangan pendapat dan pemikiran. Pemahaman ini juga sejalan dengan adalah terjemahan Sabih Ahmad Kamali, yang mengartikan *Tahâfut al-Falâsifah* sebagai "*Incoherence of the Philosophers*". Begitu pula di Indonesia, *Tahâfut al-Falâsifah* Al-Ghazâlî ini diartikan bermacam-macam. Misalanya, Harun Nasution menterjemahkannya menjadi "*Kekacauan Pemikiran Filosof-filosof*"; Ahmad Hanafi dengan "*Berantakannya Filosof-filosof*"; Ahsin Muhammad dengan "*Kesesatan Kaum Filosof*"; J.W.M. Beker

Dari 20 persoalan yang dikajinya (16 metafisika dan 4 fisika),[20] terdapat 3 masalah yang dianggap telah membawa pada kekafiran (*takfîr*).[21] Yakni, pendapat filosof bahwa alam itu

---

dengan "*Ketidakberesan Kekaburan dari Filosof*"; Nurcholish Madjid dengan "*Kekacauan Para Filosof*"; Ahmad Daudy dengan "*Keruntuhan Para Filosof*"; dan banyak lagi terjemahan lainnya. Sementara dalam buku ini penulis condong sejalan Ahmadie Thaha (Pustaka Panjimas, 1986) dan Achmad Maimun (Islamika, 2003) yang mengartikan makna *tahâfut sebagai* "kerancuan". Pada konteks ini, menurut Zainun Kamal, sebagaimana juga ditegaskan Ahmad Fuad Al-Ehwani, bahwa perngertian *tahâfut* karya Al-Ghazâlî jika kita pahami secara utuh maka yang dimaksud oleh penulisnya adalah merupakan penjelasan beberapa kelemahan para filosof, yang secara lebih khusus dialamatkan kepada Al-Fârâbî serta Ibn Sînâ. Baca Zainun Kamal, "Kontroversi Ketokohan Imam Al-Ghazali" dalam, *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat*, vol. II, No. 1, (Jakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah, 2000), hal. 54; Lihat juga Ahmad Fuad Al-Ehwani, "Tahâfut al-Falâsifah li Al-Ghazâlî" dalam, *Turats Al-Insâniyyah*, vol. 5, No. 11, (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabi, 1966), hal. 831.

[20] Kedua puluh masalah yang terkandung dalam *Tahâfut al-Falâsifah* ini dapat diklasifikasikan menjadi:

1. Relasi Tuhan dengan alam (meliputi empat persoalan);
   a. Asal mula alam,
   b. Keabadian alam dan zaman,
   c. Tuhan sebagai Pencipta dan Pembuat alam,
   d. Ketidakmampuan membuktikan adanya Pencipta alam.
2. Keesaaan Tuhan dan ketidakmampuan membuktikan mustahilnya dua Tuhan (masalah kelima);
3. Sifat-sifat Tuhan (masalah keenam hingga kedua belas);
4. Pengetahuan Tuhan atas hal-hal partikular (masalah ketiga belas);
5. Astronomi dan alam (masalah keempat belas hingga keenam belas);
6. Prinsip Kausalitas (masalam ketujuh belas);
7. Tentang jiwa manusia (masalah kedelapan belas dan kesembilan belas);
8. Tentang kebangkitan fisik (jasmani) pada Hari Akhir (masalah kedua puluh). Abû Rayyan, *Al-Falsafah Al-Islâmiyah: Syakhsyiyyatuha wa Mazâhibuha* (Iskandaria: Dâr al-Qaumiyyah, 1967), hal. 674; Lihat pula Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), cet. III, hal. 378-379; atau *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), cet. X, hal. 38-39.

[21] Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, hal. 307-310; Lihat juga W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazâlî*, (London: George Allen and Unwin, 1953), hal. 32-33.

qadim (*a parte ante*),[22] Tuhan tidak mengetahui yang parsial (*juz'iyyât*),[23] dan tidak adanya kebangkitan jasmani (*bodily resurrection*).[24] Sedangkan pendapat mereka yang lainnya, kata

---

[22] Masalah ini adalah persoalan yang sangat penting bagi Al-Ghazâlî. Untuk mendiskusikannya Al-Ghazâlî bahkan telah mengambil hampir sepertiga halaman dari *Tahâfut Al-Falâsifah*-nya. Menurut Al-Ghazâlî, term *qadîm* itu mengandung arti tidak bermula, tidak pernah tidak ada pada masa lampau, dan karenanya bisa membawa kepada pengertian tidak diciptakan. Dalam hal ini dia menegaskan bahwa implikasi logis dari faham *qadîm*-nya (keabadian) alam para filosof ialah ia mewujud dengan sendirinya, tanpa Pencipta. Alam pada tataran ini bukan lagi tercipta dari *"cretio ex nihillo"* (*al-îjâd min al-'adam*). Semua filosof yang menganut pandangan ini seperti Aristoteles, Ibn Sina, dan Plotinus menurut Al-Ghazâlî, sudah tentu tidak bertuhan. Tentang persoalan lebih jauh ini baca M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazâlî Metaphysics," point D (Attack on the Philosophers) dalam M.M. Sharif (ed.), *History of Muslim...*, vol. I, hal. 598-601.

[23] Mengenai pengetahuan Tuhan terhadap yang partikular (*juz'iyyât*) Al-Ghazâlî menuduh para filosof telah membatasi cakupan pengetahuan Tuhan sedemikian rupa, sehingga "Tuhan Yang Maha Kuasa dan Sebab Segala Sesuatu, buta terhadap hal yang berlaku di alam ini". Padahal Dialah yang dengan Kehendak-Nya serta Pengetahuan-Nya menciptakan alam ini. Bagi Al-Ghazâlî filosof telah mereduksi Tuhan ke dalam status "negatif" karena telah menanggalkan sifat-sifat esensial Tuhan, termasuk sifat *hayyun* (hidup) yang merupakan prasyarat bagi pengetahuan dan kehendak-Nya. Sedang Al-Qur'an sendiri, tegas Al-Ghazâlî, sudah mempresentasikan sejumlah ayat yang: *"Tidak ada benda sekecil atau seukuran atom pun di langit dan di bumi yang luput dari pengetahuan Tuhan"*. (QS. Sabâ' [34]: 3). M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazâlî Metaphysics," dalam M.M. Sharif (ed.), *History of Muslim...*, vol. I, hal. 608-614.

[24] Kebangkitan (*resurrection*) kembali manusia setelah mati, yang memungkinkan pada tegaknya hukum atau terlaksananya sangsi, merupakan ajaran normatif yang tidak bisa dipersoalkan lagi. Satu-satunya perbedaan antara teolog dengan filosof tentang masalah ini hanyalah menyangkut "cara kebangkitan kembali" tersebut (logika proses). Para filosof berpegang pada kebangkitan spiritual (*ma'âd rûhânî*), sedangkan kaum teolog meyakini pada kebangkitan jasmani. Namun, atas persoalan ini, Al-Ghazâlî menganggap filosof gagal di dalam membuktikan kelanggengan dan kekekalan jiwa, satu-satunya pilihan bagi mereka adalah berpegang pada referensi otoritatif wahyu (*syar'*) yang yang mengungkapkan bahwa jiwa atau ruh manusia itu bersifat kekal. Seperti: *"Janganlah sekali-kali kamu mengira bahwa orang-orang yang berjuang di jalan Allah itu mati, sesungguhnya mereka hidup di sisi Tuhan mereka"* (QS. Âli 'Imrân [2]: 169). Atau berpijak pada hadis: *"Jiwa orang-orang yang beriman kelak akan disimpan... di bawah 'Arsy"*. Selanjutnya Al-Ghazâlî berargumen bahwa wahyu tidak hanya menjelaskan kelanggengan jiwa, tetapi juga menginformasikan adanya kebangkitan jasmani. Pada hari kiamat, jiwa akan dipersatukan dengan raga yang bisa saja terbentuk dari yang lama atau baru. Dengan demikian, tatkala jiwa kembali memiliki instrumen berupa jasad, seseorang tidak hanya akan hidup kembali (*revive*), tetapi juga akan memperoleh kembali kemampuannya untuk merasa senang atau sakit. Lihat Majid Fakhri, *Sejarah Filsafat...*, hal. 82.

Al-Ghazâlî, adalah mirip pendapat Mu'tazilah,[25] karenanya tidak berimplikasi pada kekafiran.[26]

Dalam hal ini, bagi S. H. Nasr, serangan Al-Ghazâlî terhadap filsafat dianggap telah melumpuhkan filsafat rasionalistik dan menghabisi karier filsafat sebagai disiplin yang berbeda dari gnosis dan teologi di seluruh wilayah Arab pada dunia Islam.[27] Walaupun sikap Al-Ghazâlî tersebut akhirnya mendapatkan jawaban dan serangan frontal dengan evaluasi kritis-akademis dari Ibn Rusyd dalam *Tahâfut Al-Tahâfut* (Rancu dalam Kerancuan).[28]

---

[25] Mu'tazilah merupakan kelompok (mazhab) pemikiran dalam sejarah teologi Islam yang membawa pesoalan-persoalan teologis (*'ilm kalâm*) lebih rasional dan bersifat filosofis dibandingkan kelompok pemikiran teologi Islam lainnya. Menurut satu teori, asal-usul nama Mu'tazilah diberikan oleh Hasan Al-Bashri (w. 728 M) yang mengatakan "i*'tazala 'annâ*" (telah memisahkan diri dari kami) atas sikap Wâshil ibn 'Athâ' (w. 784 M) yang telah memisahkan diri dari halaqah Hasan Al-Bashri. Wâshil ibn 'Athâ' ini umumnya dikenal sebagai pendiri mazhab Mu'tazilah. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 1986), cet. V, hal. 38-39. Tesis utama kelompok ini adalah tentang keadilan dan keesaan Tuhan. Karena itu mereka dikenal sebagai "*ahl al-'adl wa al-tau hîd*". Di antara doktrin kontroversial mazhab ini adalah al-Qur'an adalah makhluq atau diciptakan (*al-khalq al-qur'an*) dan pandangan bahwa manusia memiliki kehendak bebas untuk berbuat (*qadr*). Menurut Richard C. Martin, sejarawan Barat menggolongkan Mu'tazilah sebagai kaum rasionalis dan teolog heterodox. Beberapa sejarawan dan heresiographer Muslim malah menjustifikasi para *mutakallimûn* Mu'tazilah sebagai kaum murtad. Lihat, Richard C. Martin, Marx Woodward & Dwi S. Atmaja, *Post Mu'tazilah: Geneologi Konflik Rasionalisme dan Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: Ircisod, 2002), cet. I, hal. 35-36. Untuk lebih jauh tentang kelompok Mu'tazilah, baca misalnya Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 38-60.

[26] Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, hal. 307-309. Ini juga dikomentari Al-Ghazâlî dalam *Al-Munqidz...*, hal. 26.

[27] Seyyed Hossien Nasr, *Islamic Life and Thought*, (Albany: SUNNY Press, 1981), hal. 72. Sementara itu, pada kary anya yang lain, Nasr meny atakan bahwa sekalipun Al-Ghazâlî telah meny erang filsafat, namun pengarang *Tahâfut* ini [Al-Ghazâlî] dapat dianggap sebagai "filosof" juga. Karena dia mengerti persoalan filsafat dan melakukan kritik atasny a secara filosofis. Meskipun membatasi ruang gerak rasionalisme Muslim, Al-Ghazâlî telah meratakan jalan bagi penyebaran doktrin Iluminasionis (*isyrâqî*) Suhrawardî (w. 587/1191) dan gnosis (*'irfânî*) mazhab Ibn 'Arabî (w. 638/1240). Baca, Seyyed Hossien Nasr, *Three Muslim Sages*, (Cambridge: Harvard University Press, 1968), hal. 55.

[28] *Tahâfut Al-Tahâfut* karya Ibn Rusyd merupakan serangan frontal terhadap buku *Tahâfut Al-Falâsifah*-nya al-Ghazâlî. Karya polemis ini paling populer di

Terlepas dari pro dan kontra serta perdebatan panjang untuk mengklarifikasi, apakah Al-Ghazâlî yang menjadi "biang keladi" mundurnya studi filsafat dan semangat berfikir rasional dalam dunia Islam?[29] Di sini yang menjadi persoalan krusial untuk dikaji adalah; "Apa hubungannya antara persoalan kausalitas dengan sikap penolakan Al-Ghazâlî terhadap filsafat?" Pada kontek ini, untuk menjawab persoalan tersebut, penulis akan menganalisis dari dua sisi pendekatan, yaitu kajian aspek internal dan pendekatan eksternal.

a. Dinamika Internal

Anggapan bahwa fisafat telah melampaui wewenangnya menjadi inti kritik (*core critical*) Al-Ghazâlî. Oliver Leaman menegaskan, di *Tahâfut Al-Falâsifah* yang menjadi karya

---

antara tulisan-tulisan Ibn Rusyd yang lain. *Tahâfut Al-Tahâfut* disusun tahun 1180 M., 85 tahun kemudian setelah *Tahâfut*-nya Al-Ghazâlî. Menurut 'Abd al-Rahmân Badawî, *Tahâfut Al-Tahâfut* adalah karya terbaik Ibn Rusyd karena memiliki kekayaan ilmiah dan menunjukkan orisinalitas pemikiran kajian filosofis. Lihat 'Abd Al-Rahmân Badawî, *Histoire de la philosophie en Islam*, (Paris: J.Vrin, 1972), hal. 869.

[29]Senada dengan Nasr, penilaian negatif atas Al-Ghazâlî juga disampaikan oleh sejarawan Philip K. Hitti, dalam *History of the Arabs*, (London: Maxmillan Ltd., 1973), hal. 432. Bahkan M. Amin Abdullah secara eksplisit mengakui bahwa disamping jasa besar pemikiran Al-Ghazâlî terhadap berbagai bidang kajian dalam pemikiran Islam, namun, beberapa pemikiran Al-Ghazâlî memberi kontribusi yang kurang positif untuk kebebasan berpikir generasi sesudahnya. M. Amin Abdullah, "Pemikiran Al-Ghazâlî Relevansinya dengan Perkembangan Pemikiran dan Etos Kerja Umat Islam di Indonesia" dalam *Falsafah Kalam Di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), cet. I, hal 130-132; Atau lihat juga Amin Abdullah, "Imam Al-Ghazâlî dan Pemikirannya" dalam *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet.II, hal 271-272; Begitu Hoodbhoy berkomentar bahwa dia mengakui adanya kontribusi ortodoksi agama (seperti sikap Al-Ghazâlî) terhadap kemunduran berpikir di dunia Islam. Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas (Antara Sains dan Ortodoksi Islam)*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 183-184. Sementara itu, di lain sisi, Henry Corbin berbeda pendapat. Menurutny a, bahwa asumsi banyak cendikiawan tentang nasib filsafat Islam setelah dikafirkan Al-Ghazâlî, "*adalah keliru untuk menyimpulkan jika nasib filsafat tersebut terpuruk*." Lihat Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, trans. Liadain Sherrard, (London: Kegan Paul International-Islamic Publication for The Institute of Ismaili Studies, 1993), hal. xiv dan 253. Keyakinan Corbin ini tampaknya sejalan dengan pandangan beberapa cendikiawan Muslim Indonesia seperti Harun Nasution, Norcholish Madjid, dan Ahmad Syafi'i Ma'arif, yang berusaha menolak anggapan bahwa

kontroversialnya, Al-Ghazâlî seolah-olah sedang membenturkan keberatan teologis kepada filsafat.[30] Bagi Al-Ghazâlî, dalam beberapa hal para filosof mempresentasikan teori-teori yang mencerminkan kekafiran (*takfîr*), bukan sekedar inovasi (*bid'ah*). Yaitu, teori-teori yang dia anggap *vis-a-vis* dengan asas-asas Islam, dan bukan sekedar penambahan atau reinterpretasi ulang.

Dalam kritiknya terhadap filosof Muslim yang dia vonis telah "kafir" saat itu, Al-Ghazâlî menilai mereka telah terlalu jauh terkontaminasi logika Yunani yang tidak dilandasi pada kebenaran wahyu Tuhan.[31] Bagi Al-Ghazâlî, para filosof terlalu "arogan" meyakini kebenaran yang disandarkan kepada kemampuan logika

---

stagnasi pemikiran umat Islam disebabkan oleh sikap Al-Ghazâlî menolak filsafat. Lihat Ahmadie Thaha, "Kata Pengantar" dalam, Al-Ghazali, *Kerancuan para Filosuf*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986), hal. xi. Begitu pula pandangan yang moderat atas Al-Ghazâlî juga diungkapkan Mulyadhi Kartanegara yang menganjurkan kita untuk melihat Al-Ghazâlî secara proporsional. Baca Mulyadhi Kartanegara, "Membela Kebenaran dengan Filsafat," kata pengantar dalam Hasan Bakti Nasution, *Filsafat Umum*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), cet. I, hal. xi.

[30] Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, (Bandung: Mizan, 2001), cet. I, hal. 27.

[31] Al-Ghazâlî membagi arus besar pemikiran para filosof Yunani ke dalam 3 golongan, yaitu;

1) Materialisme (*dahriyyûn*). Kelompok ini adalah mereka yang menyangkal adanya Tuhan, dan merumuskan kekakalan serta terciptanya alam terjadi dengan sendirinya. Mereka ini adalah *zanâdiqah* (kaum atheis);
2) Naturalisme (*thabî'iyyûn*). Kelompok ini merupakan mereka yang melaksanakan berbagai riset di alam semesta, dunia binatang, dan tumbuh-tumbuhan. Melalui riset itu mereka ber-temu dan takjub dengan berbagai peristiwa dan keajaiban-keajaiban ciptaan Tuhan. Mereka menemukan kebijaksanaan-Nya, dan tidak mau menyangkal keberadaan Tuhan. Namun, meski demikian, mereka tetap menyangkal adanya Hari Akhir serta kehidupan setelah mati (kehidupan akhirat). Mereka ini masih menjadi *zanâdiqah* (kaum atheis);
3) Teisme (*ilahiyyûn*). Kelompok ini adalah filosof yang percaya Tuhan. Di antaranya, Socrates, Plato, dan Aristoteles. Kelompok ini cukup efektif membuktikan kesalahan dua kelompok filosof lainnya. Aristoteles dengan cerdas sekali membantah mereka, bahkan termasuk juga, Socrates dan Plato yang dikritik. Walau begitu, menurut Al-Ghazâlî, Aristoteles masih memiliki sisa kekafiran dan kebidahan mereka yang tidak berhasil dilepaskannya. Menurut Al-Ghazâlî, filsafat Aristotles ini kemudian ditransfer oleh filosof Muslim seperti Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ. Baca Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz...*, hal.

rasionalitas. Padahal kesimpulan mereka menunjukkan tidak sepenuhnya berpijak pada dasar pembuktian (demonstrasi) terhadap apa yang diutarakan.

Salah satu bentuk keberatan Al-Ghazâlî atas pandangan para filosof ialah adanya anggapan mereka bahwa sebab-akibat (kausalitas) merupakan fenomena kemestian alam. Menurut filosof, hubungan peristiwa kausal wajib terjadi (*necessary connection*). Selain itu, mereka juga meyakini bahwa prinsip keniscayaannya sudah tertanam (*build in*) pada watak alamiah (*nature*) masing-masing benda. Posisi Tuhan (*the First Cause*) pada alam sudah diwakili oleh hukum alam (*sunnah al-Allâh*) yang diciptakan-Nya. Dia tidak lagi melakukan intervensi pada peristiwa-peristiwa yang terjadi. Eksistensi dan "sebab" Tuhan di alam sudah diwakili oleh sebab-sebab perantara (*intermediary causes*), yaitu melalui sifat dan kekhasan potensi yang sudah menjadi karakter alamiahnya dalam keselarasan alam (*uniformity of nature*).[32]

Bagi Al-Ghazâlî, kepercayaan para filosof bahwa peristiwa pada tatanan alam berasal dari "sebab-sebab sekunder" (*intermediary causes*) sangatlah absurd. Atas dasar apa logika sebab-akibat itu "harus terjadi?" Ambillah contoh hubungan kausal dari peristiwa "api yang membakar kapas." Kata Al-Ghazâlî, mengapa para filosof berasumsi bahwa api menjadi "aktor"? juga satu-satunya sebab yang telah membakar kapas?

11-13. Dalam hal ini, secara garis besar Al-Ghazâlî melalui Al-Fârâbî dan Ibnu Sînâ mengkritisi pandangan Aristoteles menjadi; bagian yang wajib dikafirkan; bagian yang wajib dibidahkan; dan bagian yang tidak wajib diingkari sama sekali. Sementar itu, di *Tahâfut al-Falâsifah* kita akan menemukan bahwa umumnya serangan Al-Ghazâlî ditujukan kepada ajaran-ajaran metafisik dan kosmologis tertentu yang telah dirumuskan oleh para filosof yang dia anggap telah menyimpang.

[32] L. Gardet, "Illa" dalam B. Lewis (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III, (Leiden & London: E.J. Brill-Luzac Co., 1979), hal. 1129-1132; Baca juga Michael E. Marmura, "Causation in Islamic Thought", dalam *The Dictionary of the History of Ideas*, vol. 1, (Electronic Text Center at the University of Virginia Library, 2003), hal. 287.

"Apa buktinya bahwa api adalah sebab (*al-fâ'il*) yang membakar?[33] Menurut Al-Ghazâlî, dalam hal ini argumentasi filosof hanya bersandar pada kesimpulan hasil observasi (*musyâhadah*) melalui pengamatan empiris terhadap fakta terjadinya kebakaran saat adanya kontak antara suatu benda dengan api.[34] Padahal tegas Al-Ghazâlî, kemampuan kita dalam melakukan observasi lewat pengamatan empiris sangatlah terbatas. Oleh karenanya, bagi Al-Ghazâlî, kesimpulan yang didapat dari pendekatan rasionalitas dan empiris nilai argumentasinya sangatlah lemah.[35]

Pada konteks ini, Al-Ghazâlî menolak kompetensi metode "filosofik" untuk memahami kebenaran-kebenaran. Sikap ketidakpercayaan terhadap validitas argumentasi para filosof serta penolakannya terhadap otoritas indera dan rasio di dalam menelaah hakekat kebenaran realitas dapat dilacak ke dalam konstruksi internal cara pandang Al-Ghazâlî sendiri terhadap kebenaran (*'ilm al-yaqîn*).[36]

Pada pengakuannya, Al-Ghazâlî dalam *Al-Munqidz min al-Dhalâl* (Bebas dari Kesesatan) menyatakan bahwa dia sangatlah skeptis terhadap hal-hal inderawi (*al-mahsûsât*) dan pengetahuan aksiomatik (*al-dharûriyyât*). Bagi Al-Ghazâlî, kemampuan inderawi dan pemahaman akal sangatlah terbatas. Dia memberikan contoh; "*Lihatlah bintang-bintang (al-kawakib) yang*

---

[33] Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, hal. 240.

[34] Kepercayaan mereka (filosof) berangkat dari fakta empiris bahwa setiap benda mempunyai watak masing-masing, seperti, contoh karakter api yang selalu membakar. Menurut filosof tabiat ini merupakan, *pertama*, segala sesuatu merupakan akspresi dari dzat-dzat yang mempunyai sifat tetap. *Kedua*, dzat-dzat ini mempunyai sifat-sifat tetap selama dzat itu tatap tidak berubah.

[35] Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz...*, hal. 5. Kritik dan skeptisisme Al-Ghazâlî terhadap keunggulan pendekatan empiris ini juga kita temukan dalam kritik Hume terhadap kausalitas. Lihat kembali bab IV.

[36] Salah satu informasi yang cukup penting yang menjelaskan dinamika problema internal Al-Ghazâlî ini, baca misalnya, Osman Bakar, "Posisi Keraguan dalam Epistemologi Islam: Pengalaman Filosofis Al-Ghazâlî" dalam *Tauhid dan Sains: Essai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hal. 51-72.

kita lihat sama besarnya dengan uang logam dînâr, namun, ternyata ia lebih besar dari pada bumi".[37] Atau; *"Apa yang kita yakini benar tanpa ragu-ragu atas berbagai perkara mimpi, namun setelah terbangun dari tidur kita baru menyadari bahwa semua itu hanyalah khayalan abstrak (bunga tidur)".*[38]

Karena itu, semuanya kemudian membuat diri Al-Ghazâlî menjadi ragu terhadap berbagai kebenaran rasional dan empiris. Dia kemudian berkata:

...وهذا الداء و دام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة يحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادة النفس الى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى ...[39]

["... Penyakit tersebut [sikap skeptis] telah menggerogoti dan bertahta di dalam hatiku selama dua bulan.[40] *Dan selama itu, aku terombang-ambing dalam mazhab "sofistik" (al-safsathah) yang hanya bisa menentukan tindakan saja, tetapi tidak dapat menentukan logika serta ucapan. Namun setelah itu, Allah Swt.*

---

[37] Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz...,* hal. 5.

[38] Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz...,* hal. 6.

[39] Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz...,* hal. 7. Pada konteks ini, yang dimaksud oleh Al-Ghazâlî dengan "cahaya Tuhan" adalah "ilmu ma'rifat" karena terbukanya *kasyf*. Menurut Nasr, sesungguhnya lama sebelum Al-Ghazâlî menulis *tahâfut*, dia menganut doktrin sufi bahwa "cahaya intuisi" (*kasyf*) lebih unggul dibandingkan akal. Setelah studi filsafatnya yang mendalam, dia menuduh para filosof terlalu mengedepankan akal semata, yang bertentangan bukan hanya dengan kalim teologis bahwa akal tunduk pada iman, tetapi juga bertentangan dengan kalim sufi yang meyakini bahwa *kasyf* itu adalah kunci menuju keyakinan. Seyyed Hossien Nasr, *Islamic Life...,* hal. 71.

[40] Perlu diketahui, apa yang dialami oleh Al-Ghazâlî selama dua bulan adalah krisis dirinya yang pertama. Krisis diri Al-Ghazâlî yang kedua kembali lagi terjadi setelah enam bulan dia menyelesaikan penulisan karya *tahâfut*. Yaitu, terjadi pada bulan Rajab 488/Juli 1095. Krisis kedua ini lebih serius daripada yang pertama karena melibatkan suatu keputusan untuk meninggalkan semua atribut

berkenan memberikan kesembuhan penyakit tersebut. Diriku akhirnya kembali seperti sedia kala yang meyakini kepastian-kepastian rasional. Namun keyakinan akan kredibilitasnya bukan lagi bertumpu lewat struktur bukti aksiomatik, tetapi melalui cahaya Tuhan ..."]

Dalam hal ini, menurut Osman Bakar, perkenalan Al-Ghazâlî dengan klaim-klaim metodologis kaum teolog (*mutakallimûn*), filosof (*falâsifah*), ta'lîmiyyah (*bathîniyyah*), dan Sufi (*shûfiyyah*) telah memberikan kontribusi penyebab pada sikap skeptisismenya.[41] Bahkan lebih jauh, McCarthy menegaskan, bahwa penyakit krisis diri yang diderita Al-Ghazâlî sesungguhnya sangat bersifat epistimologis karena pada dasarnya itu merupakan krisis mencari tempat yang tepat bagi daya-daya kognitif (mengetahui) dalam skema total pengetahuan. Secara spesifik, krisis tersebut merupakan krisis dalam menetapkan hubungan yang tepat antara akal dan intuisi intelektual.[42]

Secara historisitas posisi Al-Ghazâlî pada saat itu telah dihadapkan dengan realitas pertentangan keutamaan akal dengan keutamaan pengalaman suprarasional, yang akhirnya membuat dia tiba pada keraguan atas kehandalan data inderawi dan data rasional dari kebenaran-kebenaran *"self-evident"*. Klimaksnya, Al-Ghazâlî kemudian menyatakan bahwa dia terbebas dari krisis itu bukan melalui argumen empiris (*al-hisssiyyât*), hakim rasio (*al-'aqliyyât*), dan bukti aksiomatik (*al-dharûriyyât*), melainkan karena Tuhanlah yang telah

---

pekerjaan dan popularitasnya sebagai Guru Besar. Sedemikian besar krisis yang terjadi, Al-Ghazâlî bahkan sampai terserang penyakit yang mengganggu dengan hebat kondisi fisik dan mentalnya. Dari pengalaman krisis keduanya inilah Al-Ghazâlî kemudian menyadari bahwa satu-satunya harapan untuk mencapai kepastian dan kenikmatan dalam hidup hanyalah terletak di jalan kaum sufi. Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz*hal. 30-31.

[41] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*: hal. 183.

[42] Lihat R. J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment...*, hal. xxix. Dalam *Al-Munqidz*, Al-Ghazâlî melambangkan intuisi intelektual sebagai "cahay a Tuhan" yang dipancarkan kepada manusia. Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz...*,hal. 7.

menyusupkan cahaya-Nya (*nûr*) ke dalam dirinya sehingga Al-Ghazâlî merasa "terbuka" pengetahuannya.[43]

Dari sini, bagi penulis dapat dilihat bahwa landasan titik tolak Al-Ghazâlî dalam menentang filosof dan sikap keberatan atas pandangan kausalitas mereka telah dipengaruhi oleh konstruksi internal cara pandang Al-Ghazâlî dalam melihat kebenaran (*'ilm al-yaqîn*). Secara metodologis, keraguannya pada kehandalan data inderawi dan data rasional yang aksiomatik, telah membentuk asumsi-asumsi skeptis Al-Ghazâlî untuk melakukan proses obyektifikasi terhadap berbagai fenomena peristiwa kausal.

Pada tataran ini, untuk melihat lebih jauh landasan titik tolak Al-Ghazâlî dalam menolak keniscayaan kausal, maka penulis akan beralih pada kajian aspek-aspek penyebab eksternal. Di mana aspek eksternal inilah yang kemudian secara signifikan ikut memberikan titik tolak kontribusi dalam struktur cara pandang Al-Ghazâlî atas fenomena kausal (*causal relationship*).

b. Aspek Eksternal

Sikap ekstrim Al-Ghazâlî atas filosof serta penolakan sebab-akibat di *Tahâfut Al-Falâsifah*, menurut Osman Bakar, secara metodologis agaknya didorong oleh "kepentingan teologis dan

---

[43] Tentang hal ini, dalam Al-Munqidz-nya Al-Ghazâlî menyitir beberapa hujjah seperti firman Allah swt; "Barang siapa yang Allah menghendaki akan memberikan petunjuk, niscaya Dia melapangkan dadanya untuk (memeluk agama) Islam" (QS. Al-An'âm: [6] 125); atau hadist Nabi Muhammad saw. yang bersabda: "Itulah cahaya yang Allah SWT. curahkan ke dalam hati". Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz...,* hal. 7. Perlu dicatat, menurut Bakar, Al-Ghazâlî pada tataran ini tetap menerima fungsi data-rasional yang bersifat aksiomatik.Namun, dia lebih menganggap bahwa intuisi intelektual lebih superior atas akal. Osman Bakar, *Hierarki Ilmu:* hal. 183.

[44] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu...,* hal. 214. Bakar kemudian lebih jauh menjelaskan bahwa kritik Al-Ghazâlî atas filosof bertujuan; *Pertama,* Al-Ghazâlî ingin menonjolkan keutamaan pengetahuan spiritual kaum sufi; *Kedua,* dia mau menghilangkan citra super para filosof di mata komunitas-komunitas tertentu dengan membuat kecewa terhadap orang-orang yang memandang bahwa filosof itu tidak pernah salah; *Ketiga,* dia ingin membela perspektif teologis yang menempatkan ketundukan akal pada wahyu; *Keempat,* dia hendak menarik batas-batas *falsafah* yang "sah" yang dapat diterima oleh ortodoksi.

perspektif tertentu".[44] Hal ini senada dengan asumsi Michael E. Marmura, bahwa karena ingin mempertahankan kepercayaan religiuslah Al-Ghazâlî kemudian membuat analisis tajam tentang kausalitas.[45]

Bagi Al-Ghazâlî, kepercayaan kausalitas yang telah dianut oleh filosof berimplikasi pada dua hal penting, yaitu; Penegasian mukjizat kenabian[46] dan pereduksian makna kekuasaan Tuhan. Menurut Al-Ghazâlî, jika kita terima tesis para filosof bahwa "api adalah sebab dan agen (*al-fâ'il*) yang secara natural "harus" selalu membakar," maka di mana posisi kekuasan Tuhan dalam hal ini? dan bagaimana dengan kepercayaan religius bahwa mukjizat Ibrahim tidak terbakar oleh api?[47]

---

[45] Michael E. Marmura dalam "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, III, (1965), hal. 186. Bandingkan dengan M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazâlî...," dalam M.M. Sharif (ed.), *History of Muslim...*, vol. I, hal. 614.

[46] Mu'jizat dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* diartikan sebagai "kejadian ajaib yang sukar dijangkau oleh kemampuan akal manusia". Pengertian ini menurut Quraish Shihab tidak sama dengan pengertian dalam istilah agama Islam. Kata mu'jizat terambil dari bahasa Arab *a'jaza* yang berarti "melemahkan atau menjadikan tidak mampu". Pelakunya (yang melemahkan) dinamakan *mu'jiz* dan bila kemampuannya melemahkan pihak lain sangat menonjol sehingga mampu membungkam lawan, maka ia dinamakan "*mu'jizat*". Tambahan *ta' marbuthah* pada akhir kata mengandung makna *mubâlaghah* (superlatif). Lihat Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (London: Macdonald and Evans LTD., 1960), hal. 592; Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2003), cet XIII, hal. 23. Menurut Al-Suyuthi, mu'jizat adalah "sesuatu yang menyalahi kebiasaan (*khariq al-'âdah*) disertai tantangan (*tahaddi*) yang tidak dapat dilawan". Lihat Jalal al-Dîn al-Suyuthi, *Al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), hal. 16. Menurut Al-Zarqani, mu'jizat adalah "sesuatu yang tidak dapat dilawan manusia baik secara sendiri-sendiri maupun berkelompok; ia menyalahi kebiasaan dan terlepas dari hukum sebab-akibat yang sudah umum diketahui (*kharij 'an hudud al-asbâb al-ma'rûfah*), dan ia diberikan kepada nabi-nabi sebagai penguat kenabian mereka". Lihat Muhammad 'Abd al-'Adzîm al-Zarqani, *Manahil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), hal. 73.

[47] *Tahâfut Al-Falâsifah,* hal. 243. Hal ini telah diinformasikan oleh al-Qur 'an dalam QS. Al-Anbiyâ':[21] 68-69) yang artinya: "Mereka berkata: "Bakarla dia dan bantulah tuhan-tuhan kamu, jika kamu benar-benar hendak bertindak". "Kami berfirman:"*Hai api, menjadi dinginlah dan menjadi amanlah bagi Ibrahim!* "

Al-Ghazâlî menegaskan, gagasan filosof bahwa api "mesti" atau "harus" selalu membakar, secara teologis tidak bisa diterima. Ini disebabkan; *Pertama,* hal tersebut bertentangan dengan *"ijmâ'"* (konsensus) umat Islam, yaitu adanya kepercayaan kolektif mereka akan berlakunya mukjizat para nabi secara historis dan empirik."[48] *Kedua,* gagasan bahwa peristiwa di alam terjadi melalui potensi dan watak alamiah masing-masing benda sangatlah *vis-a-vis* dengan makna dan konsep kekuasan Tuhan itu sendiri. Karena asumsi para filosof tersebut jelas meniscayakan adanya *intermediary causes* (sebab-sebab perantara) selain Tuhan dalam menyelenggarakan rancangan kosmik-Nya.[49]

Berpijak dari cara pandangan seperti ini, Al-Ghazâlî kemudian secara prinsipil dalam *Tahâfut Al-Falâsifah* sangat menentang keras cara-cara filosof yang menunjukkan "peran-semu" Tuhan pada alam. Keberatan utamanya adalah bahwa para filosof telah membahas eksistensi ketuhanan dengan menghilangkan peran Tuhan. Bagi Al-Ghazâlî, tidaklah cukup berbicara tentang ihwal Tuhan jika yang dimaksud dengan "Tuhan" berbeda dengan Tuhan dalam pemahaman agama itu sendiri.[50] Dan sangatlah aneh jika mempercayai Tuhan yang tidak kuasa dalam membuat perubahan di alam ini. Menurut Al-Ghazâlî, aturan yang paling penting adalah Tuhan harus dinilai sebagai pelaku sejati (*real agent*) yang harus mempunyai

---

[48] Diungkapkan Al-Ghazâlî secara tegas dalam pengantarnya untuk mendiskusikan kausalitas di pasal ke-17 *Tahâfut Al-Falâsifah*-nya. Baca, Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah,* hal. 238.

[49] Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah,* hal. 238; Lihat juga Majid Fakhri, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas,* (London: Goerge Allen and Unwin, Ltd., 1958), hal. 56-58.

[50] Dalam pandangan Islam, Tuhan memang diinformasikan terlibat aktif secara langsung dalam alam, misalnya al-Qur'an menyebutkan; "Pandangan Al-Ghazâlî ini sepenuhnya sejalan dengan penegasan Allah dalam al-Qur'an yang menyatakan misalnya: "*Sesungguhnya Allah yang menumbuhkan benih-benih tumbuhan dan biji buah-buahan*" (QS: [6]:95) atau: "*Dialah yang menurunkan air hujan dari langit* " (QS: [6]:99); "*Maka bukanlah kamu yang melempar ketika melempar, tetapi allah lah yang melempar*" (QS: [8]:17).

kekuatan untuk bertindak dengan cara apapun yang Dia kehendaki. Artinya, jika berbicara tentang gagasan Tuhan maka hal itu harus benar-benar menggambarkan tentang Tuhan, dan bukan bahasa baru tentang ketuhanan yang telah dirampingkan oleh aturan-aturan tertentu yang mesti ditaati.[51]

Oleh karena itu, dengan berlandaskan konsep abolutisme kekuasaan dan kehendak Tuhan (*qudrah wa irâdah*) maka bagi Al-Ghazâlî adalah absah di mata Tuhan untuk menentukan atau membalik struktur logis aturan rasional berbagai peristiwa yang terjadi pada alam. Tuhan dapat saja dengan mudah merubah tongkat menjadi ular, apel menjadi bayi, atau buku menjadi anak, tanpa harus melalui format-format logis serta tata-aturan sebab akibat.[52]

Di ini secara idiologis landasan titik tolak eksternal Al-Ghazâlî terhadap kausalitas didasari kepercayaannya bahwa Tuhan sebagai agen (*al-fâ'il*) utamanya. Menurut Majid Fakhri hal ini sangat dipengaruhi oleh paradigma teologi atomistiknya Al-Asy'ârîyyah (*occasionalism*),[53] bersama kepercayaan absolutisme

---

[51] Abû Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, *Al-Iqtisâd fi al-I'tiqâd*, Ibrahim Agah Cubukcu and Husseyin Atay (ed.), (Ankara: Ankara Universitesi, 1962), hal. 184; Lihat juga Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat...*, hal. 27-28.

[52] Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, hal. 243-244.

[53] Pandangan ini mendeskripsikan bahwa bangunan dasar realitas adalah atom-atom yang bisa menjelma dalam bentuk apa saja. Terjadinya perubahan ialah akibat pengaturan Tuhan atas atom-atom itu dengan cara tertentu. Pada diri mereka sendiri, atom-atom itu dapat dibentuk dan diatur menjadi apa saja. Baca Majid Fakhri, "Islamic Account of the Metaphysics of Atom and Accident" dalam, *Islamic Occasionalism..., Op.Cit*, hal. 33-43; Lihat juga R.M. Frank, "The Structure of Created Causality According to Al-Asy'arî," dalam *Studia Islamica*, (G.-P. Maisonneuve-Larose: Paris), edisi 25, hal. 18-20; Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hal. 75; Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, (Cambridge, Massachussetts and London, England: Harvard University Press, 1976), hal. 466-517.

kekuasan Tuhan (*omnipotence*).[54] Karena bagi pandangan teologi atomistik Al-Asy'ârîyyah, kita dapat merasakan alam sebagai tata-aturan (*rule-bound*) karena kemurahan Tuhan yang ingin memudahkan hidup manusia. Namun, rancunya tegas Al-Asy'ârîyyah, kemurahan Illahi ini membawa kebingungan pada sebagian orang sehingga mereka menduga bahwa semua kejadian ada yang mendahuluinya. Bahkan, tindakan kita pun dianggap dapat mengakibatkan suatu kejadian. Padahal kenyataannya segenap perbuatan kita dijelmakan oleh Tuhan. Demikian pula dengan semua perubahan alam yang dikendalikan sepenuhnya oleh-Nya. Tuhanlah yang menata semua eksistensi lewat level atom-atom[55] sedemikian rupa

---

[54]Bagi kelompok Asy'ariyyah, Tuhan berkuasa dan berkehendak mutlak. Tentang kemutlakan kekuasaan Tuhan ini, Al-Asy'arî menyatakan bahwa Tuhan tidak tunduk kepada apapun dan siapapun, di atas T uhan tidak ada suatu zat lain yang dapat membuat hukum dan menentukan boleh atau tidakny a yang Tuhan perbuat. Abû al-Hasan al-Asy'arî dalam *Al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah*, (Hyderabat, 1948), hal. 68; lihat pula 'Abd Al-Karîm Al-Syahrastânî, *Kitâb Al-Milal wa Al-Nihal*, Muhammad ibn Fath Allâh Al-Badrân (ed.), jilid I, (Kairo, 1951), hal. 135; Juga bagi Al-Dawwani Tuhan adalah Maha Pemilik (*al-Malik*) yang bersifat absolut, tidak ada yang dapat membatasi atau mencela perbuatan dan kehendak-Nya Lihat pada Muhammad 'Abduh, Hasyiyah 'ala al-'Aqâid al-'Adudiah, Sulaimân Dunyâ (ed.), dalam *Al-Syakh Muhammad 'Abduh bayna al-Falâsifah wa al-Kalâmiyîn*, (Kairo: 'Isâ al-Bâbî al-Halabî, 1958), hal. 546. Bahkan untuk konteks ini Al-Baghdâdî menegaskan bahwa: "*Tuhan bersifat adil dalam segala perbuatan-Nya. Tidak ada satu pun larangan bagi Tuhan. Dia berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya. Seluruh makhluk milik-Nya, Dia tidak perlu bertanggung jawab tentang perbuatan-Nya kepada siapapun*". Baca Abû Manshûr Al-Baghdâdî, *Kitâb Ushûl al-Dîn*, 1st ed., (Constantinople : Madrasah al-Ilahiyyât, 1928), hal. 213.

[55]Atom ini dipostulatkan Al-Asy'âriyyah sebagai eksistensi partikel-pertikel yang tak dapat dibagi-bagi, dan mereka nyatakan dalam bahasa Arab (bentuk tunggal) sebagai "*al-juz' alldzî lam yatajazza'*" (makna harfiahnya: "bagian yang tidak dapat dibagi"). Partikel-partikel ini adalah satuan-satuan paling fundamental yang dapat eksis, dan darinya seluruh alam diciptakan. Setidaknya, terdapat 3 karakteristik utama atom-atom Al-Asy'âriyyah. *Pertama*, ia tidak memiliki ukuran atau besar (*kam*), dan homogen. Dalam hal ini atom-atom itu adalah entitas tanpa panjang atau lebar, tetapi terpadu membentuk benda-benda yang memiliki dimensi. *Kedua*, jumlahnya sudah tertentu atau berbatas. konsep atom ini berlawanan dengan pandangan atom Yunani yang percaya bahwa atom itu berjumlah tak terhingga dan terbagi-bagi dengan tak terbatas. *Ketiga*, atom dapat lenyap dan musnah secara alamiah (*fithrah*). Baca Osman Bakar, "Konsepsi Atomistik tentang Alam dalam Teologi Asy'ariyyah" dalam *Tauhid dan Sain*..., hal. 99-102.

sehingga memberi kesan adanya perubahan yang menampakkan bahwa alam berjalan sesuai dengan aturan-aturan (baca: kausalitas).[56]

Pola teologi atomistik ini terasa sangat kental dalam cara pandang Al-Ghazâlî ketika memahami problematika kausal. Sikap tersebut secara idiologis memang banyak dipengaruhi oleh *kalâm* Al-Asy'âriyyah sebagai mazhab *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah*.[57] Harus diakui, dalam perspektif historis dinamika perjalanan intelektualitas Al-Ghazâlî kenyataannya banyak dipengaruhi oleh paham teologi Al-Asy'âriyyah lewat kontribusi Imâm Al-Haramain Al-Juwainî yang menjadi guru terbesarnya. Sulaimân Dunyâ bahkan menegaskan, Al-Juwainî-lah yang berjasa memperkenalkan Al-Ghazâlî dengan

---

[56]Alam menurut Al-Asy'âriyyah diyakini terdiri dari dua unsur berbeda, atom dan aksiden (*'aradh*). Atom adalah lokus yang memberi substansi pada aksiden. Sebuah aksiden tidak dapat eksis dalam aksiden lain, tetapi hanya dalam atom atau benda yang tersusun atas atom-atom ini. Sebaliknya, sebuah benda tidak dapat dilepaskan dari aksiden-aksiden (positif atau negatif) seperti, warna, bau, hidup, pengetahuan, atau kebalikannya. Pada konteks ini, Al-Asy'âriyyah kemudian mengatomisasi materi, ruang dan waktu, yang akibatnya alam semesta menjadi wilayah keterpisahan, entitas konkrit yang saling bebas. Tidak ada hubungan satu momen eksistensi dengan yang selanjutnya. Oleh karena itu bagi Al-Asy'âriyyah tidak ada keterkaitan horizontal antara benda-benda. Pada tataran ini, realitas yang tersegmentasi, terbagi-bagi, dan terputus-putus ini kemudian menemukan keterkaitan dan kesatuannya melalui Kehendak Illahi yang menciptakan segala sesuatu setiap saat. Dia menjadi kuasa langsung serta satu-satunya sebab bagi eksistensi dan kualitasnya. Dalam hal ini, adanya kesatuan dan keselarasan di alam semesta terjadi karena ia dihadirkan dan diatur oleh satu kehendak Yang Maha Tunggal. Baca Osman Bakar, "Konsepsi Atomistik tentang Alam dalam Teologi Asy'âriyyah" dalam *Tauhid dan Sains...,* hal. 103; Lihat juga Seyyed Hossien Nasr, *Islamic Life...,* hal. 96. Pada konteks ini, korelasi itu antara *Occasionalism* dengan kausalitas juga dapat ditemukan pada penjelasan Daisie Radner, *Malebrance: A Studi of Cartesian System*, (Natherland: Van Gorcum assen, 1978), hal. 15-59.

[57]Sulaimân Dunyâ menjelaskan bahwa mazhab *ahl al-sunnah* ini merupakan mazhab negara di mana Al-Ghazâlî tumbuh dan berkembang. Mazhab ini juga telah menjadi mazhab-mazhab sekolah-sekolah yang dia lalui dalam pengembaraannya, di samping itu juga telah menjadi mazhab para guru yang diajarkan dalam aktivitas pendidikan dan pengajaran sampai Al-Ghazâlî berusia lanjut. Baca kata pengantar Sulaimân Dunyâ dalam Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah,* hal. 65.

kajian teologi (*kalâm*), logika (*mantiq*), dan filsafat (*falsafah*).[58]

Selain itu, jika ditinjau dari perspektif sosio-politik, penolakan Al-Ghazâlî atas kausalitas filosof juga dapat dinilai merupakan responnya sebagai figur intelektual umat (*hujjah al-Islâm*). Pada saat itu, dengan posisi menjadi tokoh cendikiawan sunni dan publik figur termasyhur di Baghdad, Al-Ghazâlî secara tidak langsung memiliki kewajiban moral (*moral obligation*) untuk membela kepentingan pandangan teologis mayoritas masyarakat Islam yang didominasi oleh *kalâm* Al-Asy'âriyyah,[59] setelah sebelumnya teologi rasional Mu'tazilah pernah mendominasi dan menjadi mazhab resmi negara. Artinya dalam hal ini cukuplah beralasan jika Al-Ghazâlî kemudian tampil ke depan bersuara lantang menolak paham kausalitas filosof yang dia anggap bertentangan dengan "konsensus" (*ijma'*) umat Islam tentang adanya mukjizat-mukjizat.

---

[58]Sulaimân Dunyâ, *Al-Haqîqah fî Nazhr Al-Ghazâlî*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1971), hal. 18; Lihat juga informasi Jamil Saliba, *Târîkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub, 1973), hal. 333; M. Abul Quasem, *The Ethics of Al-Ghazâlî: A Composite Ethics in Islam*, (Selangor, 1975), hal. 17; Al-Subkî dalam *Thabaqât Al-Syâfi'iyyah Al-Kubrâ*, vol. IV, (Cairo: 1324/1906), hal. 103. Bahkan penting untuk dicatat, bagi Wolfson, lewat interaksinya bersama Al-Juwainî inilah Al-Ghazâlî kemudian berhasil membuka visi baru terhadap *kalâm* (teologi) sebagai suatu disiplin ilmu. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy...*, hal. 41.

[59] Menurut Bakar, Asy'arisme tampaknya tidaklah menjadi "teologi resmi" selama kewaziran Nizhâm Al-Mulk dalam pengertian menjadi satu-satunya doktrin teologis yang dianut semua orang dalam kekuasaannya dan kemudian dipaksakan atas keseluruhan Imperuim. Resmi di sini adalah dalam pengertian bahwa paham teologi tersebut dipakai oleh Nizhâm Al-Mulk sendiri, dengan segenap kekuasaan dan pengaruh yang dimilikinya, sebagai teologi paling layak untuk memperasatukan Imperium Seljûq yang Sunni dan untuk membendung pengaruh Ismâ'îlisme. Lihat Osman Bakar, *Hierarki Ilmu:* hal. 198 pada catatan kaki no. 13.

2. Hume dan Masa Pencerahan: Kritik atas Paradigma Cartesian-Newtonian [60]

Copernicus, Kepler, Galileo, dan Descartes telah menunjukkan kekuatan pikiran manusia untuk memasuki alam. Dinamika ini terus dikembangkan oleh fisikawan Inggris Isaac Newton yang kemudian menemukan hukum gravitasi alam. Lewat hukum ini, dia kemudian menjelaskan mekanisme keseluruhan kerja alam. Dalam *Mathematical Principle of Natural Philosophy* (1687) Newton berpendapat bahwa keseluruhan semesta bersifat mekanis. Segala sesuatunya berkenaan seperti mesin, mulai dari pergerakan planet-planet sampai jatuhnya apel dari pohonnya, bisa dijelaskan dengan hukum gerak mekanis. Jadi semesta merupakan sebuah sistem sebab-akibat, semua kerjanya sangat bersifat deterministik. Segala sesuatu yang terjadi di alam fisik merupakan hasil dari penyebab pendahulu yang tidak bisa dihilangkan. Tidak ada sesuatu selain sesuatu itu sendiri dengan didahului oleh sebab. Tidak ada benda material yang terbebas dari determinisme sebab-akibat. Impliksasi dari paradigma seperti ini adalah bahwa semua kejadian bersifat deterministik dan semua terjadi secara mekanis yang bisa diprediksikan, baik kemaren, sekarang ataupun akan datang.[61]

---

[60] Paradigma Cartesian dan Newtonian adalah pandangan yang meyakini bahwa alam, manusia, dan sistem sosial dianggap sebagai mesin besar yang diatur menurut hukum-hukum obyektif, mekanis, determinsitik, linier, dan materialistik. Cara pandang ini menempatkan materi sebagai dasar dari semua bentuk eksistensi, dan menganggap alam kosmos sebagai suatu kumpulan obyek-obyek yang terpisah yang dirakit menjadi mesin raksasa. Capra menyebut tokoh-tokoh Revolusi Ilmiah seperti Francis Bacon, Copernicus, Galileo, Descartes, dan Newton sebagai pembentuk cara pandang Cartesian dan Newtonian. Lihat Fritjof Capra, *The Web of Life*, (London: Harper Collins, 1996), hal. 4-5.

[61] Keseluruhan semesta jasmaniah (fisik), bagi Newton, bersifat mekanis, mesin dunia. Segala sesuatu yang berkenaan dengan mesin, mulai dari pergerakan planet-planet sampai jatuhnya apel dari pohonnya, bisa dijelaskan dengan hukum gerak mekanis. Jadi semesta jasmaniah merupakan sebuah sistem sebab-akibat, segala kerjanya sangat bersifat deterministik. Segala sesuatu yang terjadi di alam jasmaniah merupakan hasil dari penyebab pendahulu yang tidak bisa dihilangkan, tidak ada sesuatu selain sesuatu itu sendiri dengan segala sesuatu adalah sesuatu itu sendiri dengan didahului oleh sebab. Tidak ada benda

Pandangan Newton kemudian dengan cepat menjadi simbol pencerahan ilmiah abad pertengahan.[62] Dipengaruhi penelitian Newton mengenai hukum fisika yang teratur secara universal dan harmonis, filosof abad ke-17 kemudian beralih ke model filsafat yang baru yang *concern* pada pencarian akan keteraturan, harmoni dan keberhukuman alam, materi dan manusia. Dalam hal ini, jika alam fisik merupakan keteraturan harmonis dan ia diatur oleh suatu hukum, maka alam bisa dipahami akal.

Akan tetapi, meski bagi zaman pencerahan akal manusia berkuasa sebagai raja dan akal manusia telah menunjukkan bahwa alam semesta ini teratur, berhukum, dan harmonis, seperti yang didemonstrasikan hukum ilmiah astronomi, fisika, kimia, dan fisiologi, namun kemudian muncul pandangan lain yang menilai bahwa pengamatan panca inderalah bukan satu-satunya sumber pengetahuan terpercaya.[63] Penyangkalan atas

---

material yang terbebas dari determinisme sebab-akibat ini. Paul Davies, *Membaca Pikiran Tuhan: Dasar-Dasar Ilmiah Dunia Rasional*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), cet.I, hal 20-21.

[62] Sebuah sumber utama bagi pencerahan, kepercayaan diri dan optimisme tumbuh dari cepatnya pertumbuhan, daya, dan kemajuan ilmu pengetahuan baru. Prestasi besar diraih fisikawan Inggris Sir Isaac Newton, dalam buku *Mathematical Principle of Natural Philosoply* pada 1687. *Principle* Newton ini tak diragukan lagi merupakan karya besar dan paling berharga dari segala keberhasilan ilmu pengetahuan pada Masa Pencerahan. Karya mengagumkan ini bicara perihal penggabungan kepingan-kepingan pengetahuan yang ada dalam bidang astronomi dan fisika di bawah beberapa prinsip sederhana yang muncul sebagai salah satu prestasi ilmiah terbesar sepanjang masa. Dalam hal ini, Newrton merupakan simbol agung dari kekuatan pemikiran untuk menemukan hukum rasional yang mengatur semesta jasmaniah. Para Penyair mempuisikan sanjungan untuk Newton. Di antaranya adalah Penyair Inggris Alexander Pope, yang menulis: "*Alam dan hukum alam tersembunyi di kegelapan malam*"; "*Tuhan berfirman, jadikan Newton, dan segalanya menjadi Terang.*" Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and it's Connection with Political and Social Circumstance from the Earliest Times to the Present Day*, (London: Goerge Allen & Unwin Ltd., 1946); hal. 522-523.

[63] Siapa saja para penganut empirisme? Nama-nama besar dalam empirisme semuanya berkebangsaan Inggris. Titik tertinggi kemajuan empirisme berada di Inggris, Skotlandia, dan Irlandia pada abad ke-17. Penganut empirisme Inggris klasik dan karya utamanya dalam teori pengetahuan antara lain: John Locke dengan *Essay* Concerning *Human Understanding* (Esai yang Berkenaan dengan

rasionalisme ini sejak awal sudah didengungkan karya John Locke.[64] Empirisme menunjukkan diri sebagai penolakan keras atas kalkulasi filsafat rasionalisme, khususnya terhadap Descartes.[65] Semua penganut empirisme menyangkal apa yang dinamakan Cartesianisme faham rasionalistik sistem deduktif

---

Pemahaman Manusia) pada 1690; George Berkeley dalam *A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge* (Risalah Mengenai Prinsip-Prinsip Pengetabuan Manusia) pada 1710; David Hume dalam *A Treatise of Human Nature* (Risalah Mengenai Sifat Alami Manusia) pada 1738-1740. Karya ini pada 1751 kemudian direvisi menjadi *Enquiry Concerning Human Understanding* (Penelitian atas Pemahaman Manusia). Di awali sebelumnya oleh Francis Bacon, perkembangan logika empirisme Inggris merupakan karya dari ketiga filosof tersebut. Prinsip landasan empirisme adalah bahwa persepsi panca indra (termasuk pengamatan langsung dengan panca indra, pengamatan tidak langsung dengan penggunaan peralatan, dan percobaan) merupakan satu-satunya metode untuk menghasilkan pengetahuan dan untuk menguji segala pernyatam mengenai pengetahuan. T.Z. Lavine, *Petualangan Filsafat dari Socrates ke Sartre*, (Yogyakarta: Jendela, 2002), hal. 127-128.

[64] John Locke, sebagai tokoh paling awal dalam urutan empirisme Inggris, merupakan sosok yang paling konservatif, akan tetapi kurang tajam dalam melesatkan pertanyaan keras empirisme. Namun dengan jelas dia menyatakan peran empirisme akan tiba dalam perkembangan filsafat di masa yang akan datang. Katanya, ada "Pembangun tertinggi yang rancangan terbesarnya dalam memajukan ilmu pengetahuan akan meninggalkan Monumen abadi untuk penghargaan terhadap generasi selanjutnya". Namun dia menambahkan, "Sudah merupakan ambisi jika kita ingin bekerja sebagai buruh rendahan yang membersihkan tanah sedikit, menghilangkan sampah-sampah yang mengotori jalan pengetahuan." Dalam perkataannya yang berbau ramalan itu Locke melihat cakrawala filsafat masa depan. Itu akan benar-benar menjadi persoalan bahwa dua pertanyaan penganut empirisme akan menyebabkan keraguan besar pada bangunan sistem filsafat besar, sehingga akan tiba waktunya di mana tak ada lagi pembangun terkuat dalam filsafat. Saat ini sudah tidak ada pembangun filsafat tertinggi. Peran filosof juga seperti yang diramalkan Locke: sebagai buruh rendahan, membersihkan tanah, mengambil sampah. Sampah apa yang diambil Para filosof? Tentu saja, sampah rasionalistik seperti tulisan-tulisan Plato, Samit Thomas, dan Descartes. Tetapi buat apa ada buruh rendahan yang membersihkan tanah, jika tidak ada yang dibangun, dan tidak ada Pembangun tertinggi? Penganut empirisme tidak memiliki jawaban atas pertanyaan ini kecuali merasa senang sekali dapat menemukan sampah dan menghilangkannya. T.Z. Lavine, *Petualangan Filsafat...*, hal. 130-131.

[65] Secara historis, empirisme muncul pada awal tahun-tahun abad ke-17 dengan menge-mukakan teori mengenai metode yang digunakan ilmu pengetahuan baru, perkembangan intelektual paling penting dalam dunia modern. Metode macam apa yang digunakan Newton dalam menetapkan hukum gravitasi? Baik penganut rasionalisme maupun empirisme sama-sama

filsafat yang menyatakan telah menggenggam alam seluruh realitas-manusia, alam, dan Tuhan dengan menggunakan kekuatan akal atau nalar saja.[66]

Dalam dinamika dan kondisi-kondisi seperti ini, Hume secara radikal tampil ke depan mendengungkan tradisi semangat empiris. *A Treatise of Human Nature* merupakan karya filsafat Hume yang pertama dan paling signifikan. *A Treatise* ditulis pada 1740, hampir seratus tahun semenjak Descartes menulis *Meditations* pada 1641. Bagi Hume, visi kemajuan masa pemikiran seperti sikap optimisme, pandangan, serta pemikiran yang muncul dari pengakuan bahwa kekuatan akal manusia pada akhirnya mampu mengungkap berbagai realitas

---

menyatakan bahwa Newton ada di pihaknya. Rasionalisme, seperti yang telah kita lihat, adalah pandangan bahwa akal merupakan sumber dan penguji kebenaran yang paling penting. Penganut rasionalisme sepakat dengan Descartes bahwa di segala bidang tempat ditemukannya suatu pengetahuan, kita harus memulainya dengan aksioma yang jelas dan jernih, dapat dibuktikan kebenarannya. Apa yang dihasilkan dari kebenaran yang lain, menyusun sistem logika deduktif atas kebenaran. Rasionalisme menekankan bahwa inilah yang benar mengenai perkembangan ilmu pengetahuan yang baru, yaitu penggunaan prinsip-prinsip dan deduksi rasional untuk menciptakan sistem pengetahuan yang benar-benar pasti. Menurut penganut rasionalisme, beginilah cara Newton menciptakan sistem deduktif ilmu mekanik. Berpikir mulai dari konsep-konsep dasar seperti massa, energi, dan hukum gerak, dia menghasilkan penjelasan untuk seluruh semesta fisik. T.Z. Lavine, *Petualangan Filsafat...*, hal 126-127.

[66]Empirisme tidak menyusun sistem metaftsika filsafat, tidak mengemukakan spekulasi atau pandangan dunia yang dimiliki manusia. Empirisme hanyalah teori pengetahuan, teori mengenai segala sesuatu yang bisa kita ketahui. Empirisme menyatakan bahwa kita hanya bisa mempercayai apa yang kita ketahui dengan pengalaman pengindraan, dan dengan pengujian melalui percobaan. Jadi empirisme mendasarkan pengetahuan pada panca indra, pada perubahan alam kasat mata, yang mana penganut rasionalis besar, Plato dan Descartes, menolaknya dengan menganggapnya sebagai cara terendah untuk tahu. Dari basis pengalaman pengindraan sebagai sumber dan penguji pengetahuan, empirisme sebagai teori pengetahuan manusia dijuluki "mesin perusak" yang kuat, bola penghancur yang dengan cepat mengayun ke segala bangunan yang dibangun nalar dalam filsafat dan teologi serta menghancurkannya seperti sama sekali tidak menghasilkan pengetahuan. T.Z. Lavine, *Petualangan Filsafat...*, hal 128-129.

pengetahuan sangatlah lemah.[67] Dia berkata: *"Bagaimana anda tahu dengan semua itu?"*[68] Dengan sikap skeptisnya, Hume berupaya menghancurkan kebanggaan masa pencerahan atas hukum sebab-akibat mekanik Newton dan hukum rasionalitas ilmu pengetahuan lainnya. Dengan menyangkal adanya hukum sebab-akibat, Hume menegaskan, bagaimana jika semua pengetahuan ilmiah kita bukan merupakan pengetahuan sama sekali, dan tidak memiliki kepastian? Bagaimana jika semua itu hanya merupakan perasaan subyektif semata yang ditangkap oleh panca indera kita?[69]

Pada konteks ini, secara historis lewat titik-tolak mengkritisi paradigma Cartesian dan Newtonian, Hume kemudian menjadikan asumsi-asumsi skeptis untuk menolak

---

[67]Masa Pencerahan, pemikiran, optimisme muncul dari pengakuan bahwa akal manusia pada akhirnya mengungkap berbagai hukum alam yang sejati, dan bahwa hukum alam ini bersifat absolut dan merupakan hukum sebab-akibat. Dan kita telah melihat bahwa ledakan optimisme tersebut didasarkan pada keyakinan kembar: pada keyakinan bahwa masa depan akan menyaksikan pengungkapan berkelanjutan atas hukum ilmu pengetahuan yang akan menghasilkan teknologi untuk kebalkan umat manusia juga berdasar pada keyakinan bahwa pertumbuhan dalam pemahaman hukum alam manusia dan hak asasi akan memunculkan alam demokrasi dan kedamaian. Bukankah ini yang Anda yakini pada saat-saat yang membahagiakan? Inilah yang dikerjakan oleh Masa Pencerahan, dan tak ada yang lebih besar daripada ketika Amerika Serikat didirikan sebagai Republik. Bertrand Russell, "The Rise of Science", dalam *History of Western...,* hal. 512-525.

[68]Apa yang menjadi sumber vitalitas dan optimisme yang menggelora masa pencerahan ini sumbernya kekuatannya telah dibangun mulai zaman Renaisans dengan membanggakan pikiran manusia. Sumber lain ialah datang dari perubahan dan pertumbuhan yang terjadi lewat gelombang besar perdagangan baru; metode pertambangan dan pertanian yang baru; awal penggunaan batu bara menggantikan kayu; perkembangan pabrik baja dan tekstil; kebangkitan pusat urban kelas menengah ke atas, yang berada di garis depan segala perkembangan ini, dengan cepat melebihi kekayaan dan kekuasaan serta status tuan tanah aristokrat lama. Bagi orang-orang yang hidup di masa ini, pengalaman atas berbagal perkembangan ini pasti telah berperan besar untuk dapat mengakui bahwa perubahan besar telah terjadi di seluruh dunia, bahwa pemikiran manusia telah dimerdekakan dan menghasilkan pengetahuan untuk kebahagiaan manusia melebihi segala yang pernah dibayangkan. T.Z. Lavine, *Petualangan Filsafat...,* hal. 124.

[69]T.Z. Lavie, *David Hume: Risalah Filsafat Empirisme*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), cet.I, hal. 20-21.

hukum sebab-akibat (kausalitas), yang menjadi basis keyakinan progresifitas ilmu pengetahuan di masa pencerahan. Untuk itu, Hume mengawali pemikiran kontroversialnya dengan menyatakan bahwa pengetahuan manusia sesungguhnya hanya didapat melalui kesan-kesan inderawi (empiris). Sikap antirealis Hume ini kemudian ditujukan lewat skeptismenya terhadap keakuratan representasi manusia dalam menjiplak semesta. Bagi Hume, pengetahuan manusia dan hukum-hukum ilmiah bukanlah apa-apa melainkan persepsi penginderaan semata yang meyakinkan perasaan kita.[70]

3. Asumsi Dasar Penolakan Al-Ghazâlî dan Hume

Berpijak dari deskripsi yang telah dipaparkan tentang dinamika latar belakang munculnya penolakan Al-Ghazâlî dan Hume terhadap relasi sebab-akibat, maka terlihat adanya satu bentuk perbedaan motif yang mendasari munculnya sikap mereka. Pada Al-Ghazâlî *mainstream* penolakannya terhadap hukum kausal, lebih ditekankan pada pembelaan sisi pandang teologis serta paham keagamaan. Sementara bagi Hume, dia lebih bertumpu kepada pandangan dan asumsi-asumsi empiris-filosofis, yang hal itu mendasari keraguannya terhadap kredibilitas manusia menangkap berbagai realitas kausal.

Akan tetapi disaat menolak kausalitas, terdapat satu koeksistensi di antara keduanya. Di antara arus pendorong munculnya kesamaan pandangan mereka atas teori kausalitas, adalah *pertama,* munculnya sikap skeptis keduanya terhadap cara pandang dan kepercayaan yang berlaku pada masanya. Al-Ghazâlî misalnya "cerdas" dan sangat kritis menyikapi dominasi pemikiran filosof Muslim. Sementara itu, Hume juga sangat responsif dan analitis dalam memandang hegemoni paradigma Cartesian dan Newtonian yang mengakar pada

---

[70]T.Z. Lavie, *David Hume,* hal. 20-21.

masanya. *Kedua*, penolakan Al-Ghazâlî-Hume dipertemukan kepada sikap skeptis yang sama dalam memandang kemampuan dan potensi manusia untuk memahami realitas kausal.

Terhadap sikap skeptis Al-Ghazâlî-Hume pada kausalitas, menurut penulis, perlu dikaji lebih jauh seperti apa corak dan bentuk skeptisisme keduanya. Jika dengan latarbelakang berbeda dan motif yang diametral saat menolak sebab-akibat, maka perlu lebih jauh dielaborasi bagaimana paradigma koeksistensi keduanya dalam menolak hukum kausalitas.

B. Paradigma kausalitas: Sebuah Koeksistensi[71]

Kausasi atau penyebaban, harus dipelakukan melalui dua pengertian berbeda. Karena secara kategoris ia memiliki dua wilayah dan lingkup penerapan yang tidak sama. Pada wilayah yang pertama, ia secara umum berlaku di dunia fisik atau alam. Jenis kausasi ini disebut sebagai "kausalitas natural" (*natural causality*). Kausasi ini juga sering diistilahkan dengan "kausasi metafisis" (*metaphysical causality*), karena teori-teori yang berusaha mengkajinya, biasanya mengkaji tentang alam. Sementara itu, penerapan kausasi yang kedua, adalah wilayah di mana tempat kausasi diandaikan berlaku pada perilaku manusia. Kausasinya disebut sebagai "kausalitas moral" (*moral causality*).[72]

Dalam hal ini, penulis tidak mencoba untuk membuktikan dan menjustifikasi adanya pembedaan kausalitas menjadi dua ruang lingkup yang berbeda. Karena

---

[71]Penggunaan istilah paradigma yang penulis maksud di sini adalah mengacu kepada pengertian generik yang diberikan oleh Thomas Kuhn dalam "*The Structure of Scientific Revolution*" yang menjadi karya *masterpiece*-nya. Kuhn menggunakan istilah paradigma untuk banyak arti, seperti, matriks disipliner, 'model' atau 'pola berpikir', dan pandangan-dunia (*world-view*) dari kaum ilmuan. Lihat Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, (Chicago: Chicago University Press, 1970).

[72]M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality..,* hal. 71.

hal itu bukanlah point kajian dari buku ini. Pada konteks ini, pembagian dua wilyah kausasi tersebut dilakukan hanyalah untuk membedakan apa yang akan menjadi obyek kajian sewaktu membicarakan koeksistensi kausalitas Al-Ghazâlî-Hume. Yaitu, kausalitas yang akan dilihat adalah kausalitas yang berlaku pada wilayah sebab-akibat natural (*natural causality*), bukan penjelasan sebab-akibat yang muncul dari tindakan manusia (*moral causality*). Karena itu, pemaparan aspek-aspek koeksistensi mereka akan berlaku dalam wilayah ini.

1. Al-Ghazâlî-Hume tentang Kausalitas

Sebagaimana yang diungkapkan pada kajian **bab II**, prinsip-prinsip kausal natural adalah realitas penting yang diketahui menusia sehari-hari. Misalnya kapas yang akan terbakar karena api, atau air akan mendidih jika ia dipanaskan. Memahami hubungan dialektis peristiwa tersebut seperti diakui Bâqir al-Shâdr, sudah menjadi watak dasar manusia, atau dalam istilah Tolstoy, disebut *"is innate in the soul of man."*[73]

Pada tataran ini, upaya memahami berbagai ragam peristiwa yang terjadi di alam menghadapkan kita pada dinamika *causation* (penyebaban).[74] Menurut tradisi skolastik, sebab merupakan prinsip hingga sesuatu menjadi ada.[75] Sesuatu yang menjadi 'ada' diyakini selalu memiliki sebab untuk keberadaannya. Artinya, apapun yang mulai ada, menuntut adanya sebuah sebab (*cause*). Karena itu, sebab selalu dikaitkan dengan akibat (*effect*), kemudian disebut sebab-akibat (*causality*).[76]

---

[73]Mortimer J. Adler & William Gorman (ed.), *The Great Ideas: A Syntopicon of Great Books of the Western World*, chapter 8 "Cause", (London: William Benton, Publisher, 1952), hal. 155.

[74]Baca juga misalnya, Richard Taylor, "Causation" dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. II, (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1972), hal. 56; Bandingkan dengan John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, (London: Roudledge, 1990), hal. 95-98; Jaegwon Kim, "Causation" dalam Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, (Cambridge University Press, 1995), hal. 110-112.

[75]Lorens Bagus, *Metafisika*, (Jakarta: Penerbit Gramedia, 1991), hal. 157.

[76]Untuk penjelasan konsepsi ini lihat kembali bab II.

Dalam hal ini, kendati Al-Ghazâlî-Hume sama-sama menolak hukum kemestian kauslitas, namun terdapat perbedaan cara pandang keduanya ketika memahami apa itu kausalitas. Bagi Al-Ghazâlî, kepercayaan adanya kausalitas (sebab-akibat) sangat bersifat religius. Al-Ghazâlî memandang bahwa apa pun yang terjadi di alam merupakan wujud representasi kekuasaan Tuhan.[77] Adanya berbagai realitas fenomena peristiwa kausal seperti api dan rasa panas atau makan dan rasa kenyang, adalah representasi dari kehendak dan kekuasaan-Nya (*qudrah wa irâdah*).[78] Dalam *Kitâb Al-Arba'în fî Ushûl Al-Dîn* Al-Ghazâlî menjelaskan bahwa, Tuhan dengan segala kebijaksanaannya mengatur ketetapan (*hukm*) sebab-sebab (*asbâb*) agar memunculkan efek-efek (*musabbabât*).[79] Keteraturan dan regularitas desain Tuhan yang terjadi pada semua peristiwa semata-mata menunjukkan tata-tertib ciptaan-Nya. Bahkan pada *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* Al-Ghazâlî meyakini bahwa benda diciptakan dalam urutan tertentu menurut prosedur kebiasaan (*sunnah*). Kemudian, sesuai dengan kebiasaan itu, sebuah benda yang dicipta merupakan syarat bagi lainnya. Setiap peristiwa sebab-akibat diketahui melalui prosedur kebiasaan (*sunnah*) Tuhan dalam menghadirkan kehendak-Nya.[80] Berbagai kejadian pada alam merupakan konsekuensi dari kekuasaan mutlak Tuhan. Bahwa adanya kesinambungan (*istimrâr*) dan regularitas pada setiap kejadian, seperti api yang selalu membakar atau benda yang selalu jatuh ke bawah, merupakan konstruksi peristiwa yang berpijak pada "kontinuitas kebiasaan" (*sunnah* atau *'âdah*) Tuhan pada alam.[81] Pada tataran ini, secara teologis-spekulatif Al-Ghazâlî menegaskan bahwa terjadinya berbagai peristiwa

---

[77]Sulaimân Dunyâ, *Al-Haqîqah...,* hal. 255.

[78]Al-Ghazâlî, *Al-Iqtisâd fî Al-I'tiqâd,* hal. 184.

[79]Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality," dalam *Studia Islamica,* vol. 67, (1988), hal. 80.

[80]Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* Jilid II, (Cairo, 1358 A.H.), hal. 9-10, 15-18.

[81]Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* Jilid II, hal. 9-10, 15-18.

kausalitas dilandasi keinginan Tuhan. Artinya fenomena kausalitas terlaksana melalui "campur-tangan-Nya".

Sementara itu, berbeda dari Al-Ghazâlî, Hume ketika melihat persoalan kausalitas dia mengkajinya melalui sudut pandang filosofis-analitis. Dengan pendekatan empiris, Hume pertama-tama mengajukan pertanyaan yang sangat umum, yaitu kesan apa yang memunculkan gagasan tentang adanya sebab (*cause*)?[82] Bagi Hume, gagasan kausalitas muncul dari adanya *impression* (kesan) kita atas hubungan antara dua obyek, yaitu; *Pertama,* karena kontak atau "hubungan kedekatan" (*contiguous).* Hume menjelaskan, biasanya untuk menjadi sebab (*cause*) sesuatu berhubungan dengan sesuatu yang disebabkan (*effect*). Umpamanya ketika sebuah bola bilyar menggelinding menuju bola lainnya, dan bersentuhan. Saat bola kedua bergerak, kita akan mengatakan bahwa bola pertamalah yang menyebabkan bola kedua bergerak;[83] *Kedua,* karena adanya *conjungtion* (hubungan berdekatan). Bagi Hume, gagasan bahwa *"akibat pasti dengan segera mengikuti sebab"* merupakan konsekuensi yang muncul dari kepercayaan akan adanya sebab. Dengan kata lain, akibat merupakan konsekuensi dari sebab.[84]

Oleh karena itu, menurut Hume, dengan adanya asumsi di atas, kemudian muncul pandangan bahwa "segala sesuatu yang terjadi harus memiliki sebab yang menjadikannya" (*whatever begins to exist, must have a cause of existence*)?[85] Dan

---

[82]David Hume, "Of Probability, and of the Idea of Cause and Effect" dalam *A Treatise of Human Nature*, vol. I, (London: J.M. Dent & Sons Ltd., 1964), part III, sect. II, hal. 78.

[83]David Hume, "Of the Idea of Necessary Connexion", dalam *Enquiries Concerning The Human Understanding and Concerning The Principles of Morals* , L.A. Selby-Bigge (ed.), Second edition, (Oxford: Clarendon Press,1902), sect. VII, part II, hal. 75.

[84]David Hume, "Of Probability, and of the Idea of Cause and Effect" dalam *A Treatise...*, vol. I, part III, sect. II, hal. 79; Lihat juga *Enquiries...*, hal. 75-76.

[85]David Hume, "Why a Cause is Always Necessary" dalam *A Treatise...*, vol. I, part III, sect. III, hal. 81.

pandangan ini seterusnya berimplikasi pada kepercayaan akan adanya "prinsip keniscayaan" (*necessary connexion*). Dalam hal ini, apa yang dimaksud dengan *necessary connexion* oleh Hume adalah prinsip yang mengakui hubungan wajib antara sebab dan akibat di mana sebab menghasilkan akibat (*causal relationship*). Seperti, tumbukan bola bilyar 1 ke bola bilyar 2, yang menjadi sebab (*cause*) dan menghasilkan akibat (*effect*) pergerakan bola 2. [86]

Berdasarkan kajian apa dan bagaimana kausalitas menurut Al-Ghazâlî-Hume, di sini terdapat perbedaan fundamental antara mereka. Jika bagi Al-Ghazâlî kausalitas merupakan persoalan teologis karena ia merupakan desain Tuhan dalam menciptakan pola keteraturan alam, yang dengan adanya tata-tertib tersebut, manusia berpotensi mendapatkan pengetahuan dalam memahami alam. Di lain sisi, Hume malah berpijak pada kajian filosofisnya secara empiris. Dia menegaskan bahwa persoalan kausalitas merupakan produk atas kesan (*impression*) manusia ketika melihat adanya konjungsi (hubungan kedekatan) antara dua obyek *conjungtion*. Selain itu, Hume juga menisbahkan semua kaitan kausalitas tersebut kepada faktor kebetulan. Hal ini jelas sangat berbeda dengan Al-Ghazâlî yang mengakui bahwa tidak ada satupun yang bersifat mana suka (*arbitrary*) mengenai kaitan sebab-akibat tersebut. Penyebaban sesunguhnya bukan karena masalah kebetulan, ia adalah pengaturan Tuhan. Bagi Al-Ghazâlî, faktor Ilahi-lah yang ada dalam semua peristiwa kausalitas.

Pada konteks ini, kendati Al-Ghazâlî-Hume sama-sama berbeda dalam memahami apa itu kausalitas, pada tataran idiologis ternyata keduanya sepakat menolak hukum kemestian kausalitas (*nacessary connection*). Bagi Al-Ghazâlî-Hume peristiwa kausalitas tidaklah bersifat wajib terjadi. Kaitan antara sebab dan akibat dalam berbagai peristiwa bukanlah berifat niscaya.

---

[86]David Hume, *A Treatise...*, hal. 80.

2. Kritik Nalar Kausalitas: Suatu Penolakan

Teori sebab-akibat merupakan salah satu kontribusi terbesar filsafat untuk ilmu pengetahuan. Bahkan teori ini menempati posisi penting dalam setiap kajian ilmiah.[87] Ia menjadi basis asumsi penting atas progresifitas sains dan teknologi yang dikembangkan manusia. Ian G. Barbour menegaskan, pengetahuan kita bertumpu pada dunia observasi dan eksperimentasi. Proses itu berlangsung melalui kegiatan pengamatan saat penyusunan hipotesis, kemudian diikuti percobaan-percobaan empirik untuk kemudian menjadi dasar perumusan dan penentuan suatu teori dari susunan hukum keilmuan (*scientific law*).

Dalam hal ini kepercayaan pada eksistensi kausal (*causal nexus*) merupakan keniscayaan yang signifikan. Di dunia medis misalnya, penggunaan obat mesti berasaskan prinsip-prinsip kausalitas. Sebuah obat dianggap harus memiliki kadar kepastian tertentu, sebagai sebab-akibat sembuhnya bagi suatu penyakit. Jika hal itu tidak berlaku, maka dapat dibayangkan proses kesehatan hidup manusia akan berada pada titik krisis. Begitu juga untuk wilayah tata-aturan kemanusiaan seperti penegakan hukum (*law enforcement*) dan prinsip keadilan juga sangat bergantung terhadap kemestian hubungan antar sebab-akibat (*causal relationship*). Seperti untuk menjatuhkan vonis terhadap kejahatan seseorang, atau agar bisa memperoleh ganti rugi dari seorang pelaku tindak pidana. Semua mesti terdapat relasi kausal di antara berbagai peristiwa-peristiwa tersebut.

Meski signifikansi dan kontribusi teori kausalitas (*causal nexus*) dalam dinamika kehidupan sangatlah penting, kita kemudian berbenturan pada persoalan krusial yang mesti dijawab, apakah

---

[87]Lihat Mehdi Golshani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan,2003), hal. 137; Muhammad Bâqir al-Shâdr, *Falsafatunâ: Dirâsah Maudhu'iyyah fi Mu'tarak al-Shirâ' al-Fikri al-Qâ'im baina Mukhtalaf al-Tayyârât al-Falsafiyyah wa Khâshshah al-Falsafah al-Islamiyyah wa al-Mâddiyah al-Diyâliktikiyyah (al-Mârkisiyyah)*, (Beirut: Dâr al-Ta'âruf li al-Mathbû'ât, 1989), hal. 261

hubungan kausalitas itu bersifat kemestian (*causal necessary*)? Jika kita harus berpijak pada teori kausalitas, apakah hal tersebut menjadi fakta yang sesungguhnya dari sebuah peristiwa?

Dalam hal ini, jauh sebelum Hume menolak hukum kausalitas, Al-Ghazâlî telah mengajukan keberatannya atas kemestian hubungan tersebut.[88] Bagi Al-Ghazâlî, konjungsi (*al-iqtirân*) peristiwa kausalitas seperti api dan efek membakar, kenyang dan makan, cahaya dan terbitnya matahari, kematian dan pemutusan kepala dari tubuh, penyembuhan dan minum obat, dan berbagai fenomena sebab-akibat lainnya tidak mesti terjadi (*laysa darûriyyan*). Hal ini diungkapkan Al-Ghazâlî ketika memulai diskusinya tentang kausalitas. Dia secara tegas menyatakan:

الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا، وبين ما يعتقد مسببا، ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا اثبات أحدهما، متضمنا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنا لنفى الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما، عدم الآخر، مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا، الى كل المشاهدات، من المقترنات فى الطب وتنجوم ... فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه...[89]

[88] Semua sarjana yang mengkaji persoalan kausalitas umumnya sepakat bahwa jauh sebelum Hume, Al-Ghazâlî telah menolak hukum kausalitas. Alai Alon, "Al-Ghazâlî on Causality," pada *Journal of the American Oriental Society*, 100, 3, (1980), hal. 397.

[89] Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, hal. 239.

["Menurut kami, korelasi (iqtirân) antara apa yang diyakini sebagai sebab (sabab) dan apa yang dipandang sebagai akibat (musabbab), bukanlah suatu hubungan niscaya (dharûrî). Keduanya berdiri sendiri, dengan memiliki individualitas masing-masing. Afirmasi atau negasi pada salah satunya bukan berarti afirmasi atau negasi atas yang lain. Eksistensi atau non-eksistensi dari yang satu, tidak mengharuskan eksistensi atau non-eksistensi dari lainnya. Sesuatu dari dua hal, misalnya antara; rasa haus dan minum, kenyang dan makan, kebakaran dan kontak dengan api, cahaya dan terbitnya matahari, kematian dan pemenggalan kepala dari tubuh, kesembuhan dan minum obat, cuci perut dan minum obat pencahar, serta lainnya, merupakan pasangan peristiwa empiris yang terdapat dalam dunia kedokteran, astronomi... sebagai akibat dari takdir Allah Swt..."]

Menurut Al-Ghazâlî, dua kejadian yang dianggap berkaitan dalam hubungan sebab-akibat sesungguhnya adalah dua kejadian yang terpisah, dan secara demikian tidak saling mencakup. Secara logis, pengukuhan atau pengingkaran terhadap kejadian yang satu tidak akan melibatkan pengukuhan pengukuhan atau pengingkaran terhadap yang satunya lagi. Sangat mungkin bahwa rasa haus bisa dihilangkan tanpa harus meminum air, rasa lapar dihilangkan tanpa harus memakan makanan. Api mungkin saja tidak membakar, cahaya bisa saja dimunculkan tanpa adanya matahari terbit, dan seterusnya. Gagasan bahwa api *musti* membakar misalnya, secara empiris tidak bisa dipertahankan. Hubungan susulan yang dianggap ada antara sebab-akibat adalah abstraksi yang bukan merupakan *datum* kesadaran kita. Manakala terjadi sebuah kasus pembakaran sesuatu (kapas misalnya) oleh api, apa sebenarnya yang kita lihat adalah api, lalu kapas yang terbakar. Kita tidak melihat api benar-benar membakar kapas itu. Proses penyebaban tidak dialami. Akan tetapi, kita mengira bahwa karena dalam semua kasus di masa lalu, dan mungkin sekali juga di masa akan datang, api selalu membakar, dan tidak pernah tidak membakar, maka bukanlah tidak beralasan

untuk menduga bahwa api memang memiliki kuasa intrinsik untuk membakar. Tetapi tegas Al-Ghazâlî, kesimpulan tersebut adalah dugaan yang mungkin benar, juga mungkin keliru. Jika kita berpegang pada kriteria empiris, apa yang terbukti adalah suatu *asosiasi* atau suksesi, bukannya kausasi (penyebaban). Akan lebih adil jika dikatakan bahwa apa yang kita kira sebagai sebab dan akibat selalu diasosiasikan satu dengan lain. Atau bahwa satu menyusul yang lain. Al-Ghazâlî menyatakan: "...Pengamatan hanya mempelihatkan bahwa yang satu adalah *bersama* yang lain, bukan bahwa ia *dikarenakan* olehnya dan tidak memiliki penyebab lain selainnya"[90]

Konjungsi berbagai peristiwa kausalitas, bagi Al-Ghazâlî, terjadi bukan karena watak alamiah benda-benda sebagaimana yang kita persepsikan selama ini. Hal itu terjadi karena refleksitas kebiasaan *per se* (*fî al-'âdah*). Menurut Al-Ghazâlî, kebiasaan itu berbentuk dua kategori. *Pertama*, muncul dari kehendak dan keinginana Tuhan dalam menyelenggarakan aktivitas alam. Tujuannya adalah bahwa dengan regularitas dan keteraturan tersebut maka manusia dapat memiliki pengetahuan dan prediksi-prediksi. *Kedua*, dari konsistensi dan keteraturan yang diciptakan Tuhan (*sunnah Allâh*),[91] kemudian muncullah "kebiasaan" dalam konstruksi cara pandang kita bahwa segala peristiwa alam haruslah terjadi selalu sama seperti itu. Padahal, tegas Al-Ghazâlî, janganlah kenyataan dari reguleritas berbagai fenomena kausal tersebut diterjemahkan sebagai logika "kemestian."[92]

---

[90]Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, hal. 241.

[91]Menurut Hans Wehr, kata *sunnah* berasal dari *sanna-yasunnu* yang artinya membentuk; menetapkan; mengikuti; meyikat gigi; menuju tua. Lihat Hans W ehr, *A Dictionary of Modern...*, hal. 433. Sementara itu, dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, sunnatullah (*sunnah Allâh*) diartikan sebagai (1). hukum-hukum Tuhan yang disampaikan untuk umat manusia melalui para rasul; (2). Undang-undang keagamaan yang ditetapkan Allah yang termaktub dalam al-Qur'an; (3). Hukum kejadian alam yang berjalan secara tetap dan otomatis. Lihat Departemen Pendidikan dan kebuday aan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), hal. 423.

[92] Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazâlî's Theory...," dalam *Studia Islamica*, hal. 76.

Sementara itu, senada dengan Al-Ghazâlî, Hume juga menolak kemestian kausalitas. Meski dia memandang bahwa hubungan sebab-akibat sangatlah penting, namun semua gagasan itu bersifat subyektif karena datang dari pikiran. Khususnya dari hukum psikologi penggabungan gagasan. Hume menegaskan:

"All events seem entirely loose and separate. One event follows another; but we never can observe any tie between them. They seem conjoined but never connected. And as we can have no idea of anything, which never appears to our outward sense or inward sentiment, the necessary conclusion seems to be, that we have no idea of connexion or power at all, and that these words are absolutely without any meaning, when employed either in philosophical reasoning..." [93]

["Semua peristiwa tampak sepenuhnya terpisah dan berdiri sendiri. Jika ada satu peristiwa mengikuti peristiwa lainnya, sesungguhnya kita tidak dapat mengobservasi pertalian di antara keduanya. Kejadian-kejadian itu sepertinya terkait (conjoined) namun tidak pernah berhubungan (connected). Dan kenyataannya kita tidak memiliki ide apapun yang terlihat dari luar dan dalam perasaan kita, sedangkan kesimpulan kemestian sebab-akibat yang tampak, kita tidak memiliki ide tentang potensi yang menghubungkannya. Ungkapan tentang relasi sebab-akibat tidaklah memiliki arti apa-apa ketika ia digunakan pada penalaran filosofis."]

Hume menyimpulkan, gagasan keterkaitan wajib antara sebab dan akibat bukan pada objek yang kita amati, melainkan hanya pada pikiran kita. Setelah kita mengamati konjungsi konstan antara api dan rasa terbakar pada jari, kemudian dalam pikiran kita mengkaitkan hubungan antara api dan efek membakarnya. Setelah kita mengalami A yang diikuti oleh B berulang-ulang, lewat penggabungan gagasan, maka kita akan

---

[93]David Hume, "Of the Idea of Necessary Connexion", dalam *Enquiries...*, sect. VII, part I, hal. 74.

tahu bahwa B terjadi setelah A terjadi lebih dahulu. Dorongan atau kesan pikiran inilah yang merupakan sumber internal dan psikologis manusia mengenai gagasan pentingnya keterkaitan sebab-akibat (kausalitas). Jadi gagasan keterkaitan wajib (*necessary connexion*) antara sebab dan akibat tertentu didapatkan bukan dari pembuktian rasional sendiri dan bukan dari kesan indera empiris, tetapi hanya dari "penggabungan psikologis atas gagasan kita".[94]

Di sini, Hume sebagai seorang penganut empirisme radikal ekstrem, ia menegaskan bahwa hukum sebab-akibat alam seperti hukum mekanik gravitasi dan sirkulasi darah, bukanlah hubungan obyektif antara benda-benda yang bisa diteliti ilmuwan. Semua merupakan dorongan subyektif untuk mengaitkan sesuatu dengan hukum psikologis penggabungan. Hubungan sebab-akibat tidak bersumber pada kesan indera tetapi hanya bersumber pada kondisi psikologis kita sendiri. Tidak ada keterkaitan wajib antar-objek, antara gigitan binatang berpenyakit dengan penyakit rabies yang diderita oleh manusia yang tergigit. Yang ada hanyalah keterkaitan pikologis dari gagasan kita yang tergabung dengan gagasan lainnya. Bagi Hume obyek-obyek tidak memiliki keterkaitan yang bisa diteliti, juga tidak berasal dari prinsip apa pun, tetapi hanya kebiasaan di mana kita menarik suatu kesimpulan dari satu kesimpulan lainnya."[95]

Dalam hal ini, paralel dengan penolakan Al-Ghazâlî, Hume memaknai gagasan pengalaman (*the way of habit*) sebagai pondasi hubungan sebab-akibat. Pada teori sebab-akibat Hume semua itu hanyalah konjungsi konstan yang bisa diamati bersamaan dorongan psikologis kita untuk mengaitkan satu sama lain. Sementara bagi Al-Ghazâlî sebab-akibat selain tidak lebih "kebiasaan" (*'âdah* atau *sunnah*) dari cara Tuhan dalam menunjukkan kehendak-Nya untuk

---

[94]David Hume, "Of the Idea of Necessary Connexion", dalam *Enquiries...*, sect. VII, part I, hal. 63-64.

[95]David Hume, *A Treatise...*, vol. I, hal. 94-95.

mengatur tatanan kosmik alam juga kebiasaan manusia itu sendiri dalam mengamati regularitas yang diciptakan Tuhan tersebut pada alam.

Disini, tampak jelas ketika menolak kausalitas, Al-Ghazâlî dan Hume memiliki paradigma yang sama tentang bagaimana terbentuknya pola "kebiasaan" manusia dalam menangkap fenomena sebab-akibat. Menurut mereka apa yang diinter-pretasikan manusia sebagai peristiwa kausal, tidak lebih hanyalah faktor kebiasaan *an sich* yang muncul dalam konstruksi berpikir manusia terhadap regularitas peristiwa yang disaksikan. Terhadap faktor "kebiasaan" ini, jika Al-Ghazâlî menyebutnya *'âdah*[96] maka Hume menegaskannya sebagai *habit.*[97] Di samping itu sebagai konsekuensi dan implikasi konsep makna "kebiasan" yang mereka ajukan, adalah bahwa keduanya sepakat untuk skeptis atas kemampuan manusia dalam memahami peristiwa kausalitas. Hal ini terlihat dari elaborasi analisis antara Al-Ghazâlî dan Hume ketika menguraikan argumentasi penolakan mereka atas kemes-tian kausalitas. Keduanya mengaklamasikan aspek-aspek skeptis atas keterbatasan manusia dalam menangkap fenomena kausal.

Pada tataran ini, sebagai elaborasi lebih jauh atas koeksistensi kausalitas Al-Ghazâlî dan Hume, maka penulis akan menganalisis realitas skeptis keduanya. Bagaimana sebenarnya bentuk skeptisisme Al-Ghazâlî-Hume? Mengapa mereka begitu skeptis dan sepakat menilai bahwa manusia tidak memiliki kredibilitas dalam memahami peristiwa kausalitas?

---

[96] Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy...*, hal. 245.
[97] David Hume, *A Treatise...*, vol. I, hal. 179; *Enquiries...*, hal. 43

3. Metode Penolakan: Skeptisisme

Al-Ghazâlî dan Hume adalah figur-figur yang skeptis[98] terhadap kausalitas. Bahkan Duncan B. Macdonald menyebut mereka sebagai *"the extreme of intellectual skepticism"*.[99] Skeptis keduanya tergambar lewat penolakan mereka atas potensialitas manusia dalam menginterpretasikan peristiwa sebab-akibat (kausalitas). Bagi Al-Ghazâlî dan Hume, ruang manusia untuk memahami fenomena sebab-akibat hanya bertumpu kepada konjungsi atas dua peristiwa yang terjadi. Regularitas sebab-akibat adalah dua peristiwa yang menurut Al-Ghazâlî "bersamanya tapi bukan karenanya" (*'indahu la bihi*) atau bagi Hume, "sesudahnya tapi bukan disebabkannya" (*post hoc non propter hoc*).

Di sini, mereka menyatakan bahwa manusia tidak memiliki kompetensi untuk mengklaim bahwa, jika terjadi dua kejadian secara berurutan seperti antara makan dan rasa kenyang atau

---

[98] Menurut Lorens Bagus, skeptis (Inggris: *skeptic*) derivasi Yunani "skeptikos" (reflektif, ingin tahu) dari "skeptesthai" artinya menyimak, memeriksa, memandang dengan cermat, semua itu bermakna:

1) Orang yang sedang menunggu bukti yang lebih baik;
2) Orang yang sikapnya kritis dan dengan demikian biasanya destruktif;
3) Orang yang tidak mudah menerima pernyataan-pernyataan tanpa bukti yang meyakinkan;
4) Orang yang tidak percaya dan memiliki keraguantentang-atau tidak meyakini suatu doktrin;
5) Orang yang yakin akan *skeptisisme* dan atau menggunakannya sebagai metode filosofis. Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996), cet. I, hal. 1017.

Sementara itu, Lorens Bagus lebih jauh menjelaskan bahwa skeptisisme ialah:

1). Suatu paham bahwa kita tidak dapat mencapai kebenaran. Paham ini bisa bersikap deskriptif: *de facto* kita tidak dapat mencapai kebenaran karena kondisi tertentu; atau preskriptif: seharusnya kita mendekati sesuatu dengan sikap skeptis karena kondisi tertentu;
2). Suatu paham bahwa kita tidak dapat mengetahui realitas. Skeptisisme bisa melebar dari ketidak percayaan komplit secara total akan segala sesuatu ke keraguan tentatif akan proses pencapaian kepastian. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hal. 1017.Lebih jauh tentang konsep skeptisisme ini, lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hal. 017-1027.

[99] D.B. MacDonald, "The Life of Al-Ghazzâlî, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions," dalam *Journal of the American Oriental Society* (*JAOS*), vol. 20 (1899), hal. 73.

api dan kapas yang terbakar, merupakan kejadian kausalitas. Manusia memiliki sejumlah keterbatasan-keterbatasan memahami fenomena tersebut. Bahkan, apa yang dianggap sebagai kejadian kausalitas tidaklah melibatkan satu penyebab saja. Al-Ghazâlî dan Hume tampaknya sangat skeptis dalam melihat kemampuan manusia untuk menyingkap peristiwa sebab-akibat. Sikap skeptis ini menjadi bagian dari metode atau cara keduanya untuk menolak kemestian kausalitas.

Akan tetapi meski sama-sama skeptis dan mengakui limit pengetahuan manusia, keduanya menampilkan pola dan bentuk skeptisisme yang berbeda. Al-Ghazâlî misalnya, cara pandangnya sangat dipengaruhi oleh dinamika pergolakan internal dalam melihat kebenaran. Dia meragukan kompetensi indera dan rasio manusia untuk menemukan kebenaran.[100] Dalam autobigrafinya, Al-Ghazâlî menyatakan bahwa dia telah diliputi berbagai konflik keyakinan dan sistem kepercayaan serta sikap taklid orang-orang awam yang tunduk secara "buta" kepada otoritas pendahulu mereka. Karena itu, dia memutuskan mencari "pengetahuan yang pasti" yang didefinisikannya sebagai "suatu pengetahuan di mana obyek diketahui dalam suatu cara yang sama sekali tidak membuka peluang bagi masuknya keraguan".[101] Sifat dan cara pandang Al-Ghazâlî ini timbul dari upayanya mencari sebuah kepastian, yaitu pengetahuan tentang hakekat segala sesuatu "sebagaimana adanya" (*haqâ'iq al-umûr*). Pengetahuan tentang hakekat segala sesuatu "sebagaimana apa adanya" ini adalah apa yang disebut Al-Ghazâlî sebagai *"al-'ilm al-yaqîn"* sebuah

---

[100]Lihat Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz...,* hal. 5-7.

[101] Ketika Al-Ghazâlî mencari "pengetahuan yang pasti tersebut" dia terdorong untuk menyimpulkan bahwa satu-satunya pengetahuan yang cocok dengan tuntutan ini adalah pengetahuan inderawi. Namun, ketika Al-Ghazâlî mendapatkan keterbatasan-keterbatasan inderawi dia kemudian beralih pada kebenaran pengetahuan akal. Pada kebenaran akal sendiri, Al-Ghazâlî akhirnya menemukan sejumlah kelamahan-kelemahan. Dia seterusnya berpihak kepada kebenaran transenden yang dia klaim sebagai "nur" yang dipancarkan Tuhan ke dalam diri manusia. Lihat Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz...,* hal. 5-7.

pengetahuan yang pasti. [102] Pada konteks kausalitas, pengetahuan manusia tentang hal ini, menurut Al-Ghazâlî, sangat ditumpukan kepada aspek pengamatan dan obeservasi. Apabila diteliti secara lebih seksama, niscaya kita akan dapati bahwa pengamatan dan observasi itu tidak membuktikan adanya korelasi sebab-akibat. Hubungan antara apa yang dianggap sebab dan apa yang dikira akibat sebenarnya hanyalah urutan peristiwa konsekuensial.

Pertanyaan yang perlu diajukan di sini, mengapa Al-Ghazâlî berpandangan begitu skeptis atas potensialitas inderawi dan rasio manusia untuk memahami peristiwa kausalitas? Persoalan ini, sebagaimana telah penulis ungkapkan pada kajian latar belakang mengapa Al-Ghazâlî menolak kausalitas, bagi Al-Ghazâlî, kesimpulan yang didapat dari pendekatan rasionalitas dan empiris nilai argumentasinya sangatlah lemah.[103] Asumsi ini terkait dengan penolakan Al-Ghazâlî atas kompetensi metode "filosofik" untuk memahami kebenaran-kebenaran.[104] Sikap ketidak-percayaan terhadap validitas argumentasi para filosof serta penolakannya terhadap otoritas indera dan rasio di dalam menelaah hakekat kebenaran

---

[102] Osman Bakar, "Posisi Keraguan dalam Epistemologi Islam: Pengalaman Filosofis Al-Ghazâlî" dalam *Tauhid dan Sains...*, hal. 53.

[103] Kritik dan skeptisisme Al-Ghazâlî terhadap keunggulan pendekatan empiris ini juga kita temukan dalam kritik Hume terhadap kausalitas. Lihat kembali bab IV.

[104] Al-Ghazâlî membagi kelompok-kelompok pencari kebenaran ke dalam 4 macam, yaitu:

1). Golongan Teolog (*al-mutakallimûn*). Mereka adalah yang menyatakan dirinya sebagai kaum ahli pikir dan analisa (*ahl al-ra'â wa al-nazhr*).

2). Golongan Esoterik (*al-bâthiniyyah*). Mereka adalah orang-orang yang telah menyatakan diri menerima pengajaran (*ta'lîmiyyah*) dan memetik pelajaran dari sang imam yang "suci dari dosa" (*al-ma'shûm*).

3). Golongan Filosof (*al-falâsifah*). Mereka yang menganggap dirinya sebagai pakar logika dan argumentasi (*ahl al-mantiq wa al-burhân*).

4). Golongan Sufi (*al-shûfiyyah*). Mereka yang menyatakan dirinya dekat dengan Tuhan (*ahl al-musyâhadah wa al-mukâsyafah*). Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz..*, hal. 8

realitas terkait erat dengan problematika internal cara pandang Al-Ghazâlî sendiri terhadap kebenaran (*'ilm al-yaqîn*).[105]

Al-Ghazâlî dalam *Al-Munqidz min al-Dhalâl* mengakui bahwa keyakinannya terhadap hal inderawi (*al-mahsûsât*) dan pengetahuan aksiomatik (*al-dharûriyyât*) telah skeptis. Menurut Al-Ghazâlî, kemampuan inderawi dan pemahaman akal sangatlah terbatas. Dia mengilustrasikan kenyataan tersebut dengan contoh "*bintang-bintang (al-kawakib) yang kita lihat sama besarnya dengan uang logam dînâr, namun, ternyata ia lebih besar dari pada bumi*".[106] Atau; "*Apa yang kita yakini benar tanpa ragu-ragu atas berbagai perkara mimpi, namun setelah terbangun dari tidur kita baru menyadari bahwa semua itu hanyalah khayalan abstrak (bunga tidur)*".[107] Semuanya itu tegas Al-Ghazâlî membuat keraguan ragu terhadap berbagai kebenaran rasional dan empiris. Di sini, menurut Osman Bakar, perkenalan Al-Ghazâlî dengan klaim-klaim metodologis kaum teolog (*mutakallimûn*), filosof (*falâsifah*), ta'lîmiyyah (*bathîniyyah*), dan Sufi (*shûfiyyah*) telah memberikan kontribusi penyebab pada sikap skeptisismenya.[108] Dalam perspektif historis, posisi Al-Ghazâlî pada saat itu telah dihadapkan dengan realitas pertentangan keutamaan akal dengan keutamaan pengalaman suprarasional, yang akhirnya membuat dia tiba pada keraguan atas kehandalan data inderawi dan data rasional dari kebenaran-kebenaran "*self-evident*". Klimaksnya, Al-Ghazâlî kemudian menyatakan bahwa dia terbebas dari krisis itu bukan melalui argumen empiris (*al-hisssiyyât*), hakim rasio (*al-'aqliyyât*), dan bukti aksiomatik (*al-dharûriyyât*), melainkan karena Tuhanlah yang telah menyusup-

---

[105]Salah satu informasi yang cukup penting yang menjelaskan dinamika problema internal Al-Ghazâlî ini, baca misalnya, Osman Bakar, "Posisi Keraguan dalam Epistemologi Islam: Pengalaman Filosofis Al-Ghazâlî" dalam *Tauhid dan Sains...,* hal. 51-72.

[106] Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz...,* hal. 5.

[107]Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz...,* hal. 6.

[108] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu...,* hal. 183.

kan cahaya-Nya (*nûr*) ke dalam dirinya sehingga Al-Ghazâlî merasa "terbuka" pengetahuannya.[109]

Pada tataran ini, secara metodologis keraguan Al-Ghazâlî pada kehandalan data inderawi dan data rasional yang aksiomatik telah membentuk asumsi-asumsi skeptisnya untuk melakukan proses obyektifikasi terhadap berbagai fenomena peristiwa kausal. Problematika konflik internal-psikologis telah memberikan kontribusi dalam membentuk keragu-raguan atas kebenaran pengetahuan yang diperoleh lewat usaha empiris dan rasional. McCarthy misalnya menyatakan, bahwa penyakit krisis diri yang telah diderita Al-Ghazâlî sesungguhnya sangat bersifat epistimologis, karena pada dasarnya hal itu merupakan krisis mencari tempat yang tepat bagi daya-daya kognitif (mengetahui) dalam skema total pengetahuan. Skeptis tersebut merupakan krisis dalam menetapkan jaringan relasional yang tepat antara akal dan intuisi intelektual.[110]

Sementara itu, berbeda dengan Al-Ghazâlî, skeptisisme Hume ketika menolak kausalitas sangat dipengaruhi pendekatan filsafat emprismenya.[111] Dia seperti filosof empiris lainnya, menganut prinsip epistemologi "*nihil est intelectu qoud non antea fuerit in sensu*" (tidak ada satu pun *ada* dalam pikiran yang tidak terlebih dahulu terdapat pada data-data inderawi). Menurut Hume, kita harus membedakan antara data-data inderawi (*sense*) dan ide. Data-data inderawi merupakan potret yang jauh lebih kuat dari pada ide yang sifatnya samar. Ide manusia tentang warna biru menurut Hume jauh lebih lemah

---

[109] Dalam *Al-Munqidz* Al-Ghazâlî melambangkan intuisi intelektual sebagai "cahaya Tuhan" yang dipancarkan kepada manusia. Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz...*, hal. 7. Bagi Bakar, Al-Ghazâlî pada tataran ini tetap menerima fungsi data-rasional yang bersifat aksiomatik. Namun, dia lebih menganggap bahwa intuisi intelektual lebih superior atas akal. Osman Bakar, *Hierarki Ilmu:* hal. 183.

[110] Lihat R. J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment...*, hal. xxix.

[111] Hume dikenal sebagai filosof empiris yang sangat ekstrim. Dia misalnya menyatakan: "Buanglah buku-buku (yang tidak memuat penyelidikan empiris) ke dalam api". David Hume, *Enquiries...*, hal. 165.

dari dan kabur dari pada persepsi manusia terhadap warna biru.[112] Hume berpendapat bahwa ide harus bisa diasalkan pada kesan inderawi. Dengan kata lain, isi pikiran manusia tergantung pada aktivitas inderanya. Pikiran kita menurut Hume bekerja berdasarkan tiga prinsip pertautan ide: *Pertama*, prinsip kemiripan, yaitu mencari kemiripan antara apa yang ada dibenak kita dengan kenyataan yang di luar (misalnya, gambar pemandangan alam dengan alam sesungguhnya). *Kedua*, prinsip kedekatan, yaitu kalau kita memikirkan sebuah rumah maka berdasarkan prinsip kedekatan, kita juga berfikir tentang adanya jendela, pintu, atap dan perabotan lainnya yang sesuai dengan gambaran sebuah rumah yang kita dapatkan lewat pengalaman inderawi sebelumnya. *Ketiga*, prinsip sebab-akibat, yaitu jika kita memikirkan luka, kita kemudian pasti memikirkan rasa sakit yang diakibatkan olehnya.[113]

Hume kemudian membedakan antara ide dan data inderawi sederhana dan ide dan data inderawi kompleks. Ide dan data inderawi komples adalah ide dan data inderawi yang masih bisa dibagi menjadi bagian-bagian yang lebih kecil. Ide dan data inderawi sederhana, sebaliknya, tidak dapat dibagi menjadi bagian yang lebih kecil. Ide sederhana seperti ide sesuatu yang berbentuk bulat dan berwarna biru diasalkan pada data inderawi warna biru dan bentuk bulat. Ide yang lebih kompleks seperti sebuah apel adalah hasil penataan dan asosiasi yang kompleks dari ide-ide sederhana. Dalam upaya membuktikan suatu kepercayaan sebagai pengetahuan, kita harus bisa memecah ide kompleks menjadi ide-ide sederhana dan menemukan data-data inderawi sederhana yang mendasari ide-ide sederhana tersebut. Misalnya, jika kita mengklaim selihat sebuah apel, kita harus menganalisis pengalaman kita di mana ide- kita tentang adanya sebuah

---

[112] Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan: dari David Hume sampai Thomas Kuhn*, (Jakarta: Teraju, 2002), cet I, hal. 50.

[113] David Hume, *A Treatise...*, vol. I, hal. 78-80; *Enquiries...*, hal. 75-76.

apel bertolak dari persepsi kita tentang warna merah dan bentuk bulat dari beberapa sudut pandang, merasakan sesuatu yang halus mencerap sesuatu yang manis dan berair.[114] Pengetahuan manusia menurut Hume harus berdasarkan pada kesan-kesan inderawi atau relasi ide. Dengan kata lain, pengetahuan manusia terdiri atas pengetahuan berdasarkan relasi ide dan pengetahuan faktual. Pengetahuan berdasarkan relasi ide menurut Hume, ditemukan pada pengetahuan geometri, Aljabar, dan Aritmetika. Kebenaran proposisi-proposisi dalam pengetahuan tersebut tidak tergantung pada semesta luar melainkan sekedar operesi akali. Bahwasanya proposisi Geometri, "segitiga memiliki tiga sudut" dipastika melalui kerja akal bukan persepsi terhadap beberapa segi tiga. Akal dapat memastiikan bahwa ide segitiga berkorelasi dengan ide tiga sudut karena negasi dari proposisi tersebut hanya akan menimbulkan kontradiksi. Proposisi, "segitiga tidak memiliki tiga sudut" dapat dipastikan oleh akal sebagai sebuah kontradiksi.[115]

Sementara itu, pengetahuan faktual sebaliknya, tidak bekerja dengan cara yang sama dengan pengetahuan berdasarkan relasi ide. Pengetahuan faktual harus didasarkan pada fakta dan bukan sekedar relasi ide. Akal tidak bisa memastikan kebenaran npengetahuan faktual tanpa merujuk ke semesta luar, atau dengan kata lain prinsip kontradiksi tidak bisa dipakai untuk memastikan kebenaran suatu pengetahuan faktual. Proposisi negatif yang berbunyi, "besok matahari tidak akan bersinar cerah" tidak akan mengimplikasikan suatu kontradiksi dibandingkan afirmasi bahwa "besok matahari akan bersinar cerah". Kebenaran pengetahuan bahwa besok matahari akan bersinar harus dipastikan lewat pengamatan.[116]

---

[114] Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektivisme...*, hal. 52.
[115] David Hume, *Enquiries...*, hal. 25.
[116] David Hume, *Enquiries...*, hal. 26.

Berdasarkan prinsip epistemologinya ini, Hume kemudian melancarkan kritik keras terhadap asumsi epistemologi warisan filsafat Yunani kuno dan hegemoni Certesian-Newtonian yang selalu mengklaim bahwa pengetahuan kita mampu menjangkau semesta sesungguhnya. Dia mengemukakan bahwa klaim tentang semesta sesungguhnya di balik penampakan tidak dapat dipastikan melalui pengalaman faktual maupun melalui prinsip non kontradiksi. Kritik Hume ini diejawentahkan dalam sikap skeptisnya terhadap hukum sebab-akibat yang diyakini kaum rasionalis sebagai prinsip utama pengatur semesta. Menurut Hume, keniscayaan hubungan sebab-akibat tidak pernah bisa diamati karena semua masih bersifat kemungkinan (*probability*). Metode induksi yang menyimpulkan hubungan sebab-akibat dari beberapa fakta empiris dipandang Hume sebagai lompatan yang mengabaikan sifat kesementaraan suatu peristiwa dengan mengklaim keniscayaan di alam. Hubungan sebab-akibat, bagi Hume, didapatkan berdasarkan kebiasaan dan harapan belaka dari peristiwa-peristiwa yang tidak berkaitan satu sama lain. Orang sudah terbiasa di masa lalu melihat peristiwa matahari terbit dari Barat selalu diikuti oleh peristiwa tenggelam di Timur, maka hal tersebut akan selalu terjadi di masa yang akan datang. Tegas hume, ilmu pengetahuan tidak pernah mampu memberi pengetahuan yang niscaya tentang dunia ini. Kebenaran yang bersifat apriori seperti yang ditemukan dalam matematika, logika, dan Geometri memang ada. Namun, menurut Hume, hal itu tidak menambah pengetahuan kita tentang dunia. Pengetahuan kita hanya bisa bertambah lewat pengamatan empiris atau secara *a postriori*.[117]

---

[117]David Hume, *Enquiries...*, hal. 28-29.

Di sini, apa yang Hume tampilkan tentang hukum kausal benar-benar sikap sekptis. Namun, meski begitu, di akhir buku pertama *Treatise*-nya Hume mengakui bahwa sikap skeptisnya itu sesungguhnya telah membuat dirinya benar-benar terguncang. Dia menulis:

> *"The intense view of these manifold contradictions and imperfections of human reason has so wrought upon me, and heated my brain, that I am ready to reject all belief and reasoning, and can look upon no opinion even as more probable or likely than another. Where am I? Or what? From what causes do I derive my existence, and to what condition shall I return?..." "I am confounded with all the questions, and begin to fancy myself in the most deplorable condition imaginable, environed with the deepest darkness, and utterly deprived of the use of every member and faculty."* [118]
>
> *["Perhatian besar terhadap berbagai kontradiksi dan ketidaksempurnaan dalam pemikiran manusia ini telah terbentuk dan membuat otakku panas sehingga aku siap menyangkal segala keyakinan dan tidak melihat lagi opini yang bahkan lebih memiliki kemungkinan dibandingkan opini yang lain. Di manakah aku, atau apakah aku? Dari sebab apa aku mendapatkan keberadaanku dan menuju kondisi yang bagaimana harusnya aku kembali?..." "Aku bingung dengan semua pertanyaan ini dan mulai menghibur diriku dalam keadaan yang paling buruk yang bisa dibayangkan, terperangkap dalam kegelapan paling dalam dan benar-benar lemah dalam menggunakan organ tubuh dan perasaanku."]*

Pada konteks ini, menelaah sikap skeptis Al-Ghazâlî dan Hume, yang membatasi ruang gerak potensialitas manusia untuk menagkap persoalan-persoalan kausalitas,

---

[118]David Hume, "Conclusion of this Book", dalam *A Treatise...*, vol. I, part IV, sect. VII, hal. 253-254.

dalam hal ini sebenarnya terlihat perbedaan pola dan bentuk skeptisisme keduanya. Jika skeptis yang muncul pada Al-Ghazâlî merupakan produk ketegangan internal psikologis atas kehandalan data inderawi juga data rasional, dan skeptis itu ditopang oleh klaim-klaim teologisnya sebagai respon atas eksistensi para filosof. Bagi Al-Ghazâlî, pengetahuan manusia harus tunduk kepada aspek-aspek transendental untuk sampai kepada wilayah keyakinan (*al-'ilm al-yaqîn*). Hal ini jelas-jelas berbeda dengan Hume yang mengklaim bahwa semua pengetahuan hanyalah produk pengalaman indera semata. Pada skeptis Hume, semua itu muncul dari semangat filsafat empirisme radikalnya. Bahkan karakter skeptis keduanya tentang keterbatasan manusia (*limit of reason*) sangat bertolak belakang. Menurut menurut Leor Halevi apa yang dialami Al-Ghazâlî merupakan sebuah "skeptis fungsional" dan apa yang dialami oleh Hume adalah "skeptis eksistensial."[119]

4. Implikasi Logis Penolakan Kausalitas

Penolakan Al-Ghazâlî-Hume atas keniscyaan sebab-akibat sesungguhnya manifestasi dari rasa skeptis mereka terhadap kemampuan manusia untuk memahami fenomena tersebut. Namun, di sini yang menarik untuk dilihat lebih jauh bagaimana implikasi-implikasi yang muncul dari penolakan mereka?

Bagi Al-Ghazâlî, penolakan gigihnya atas keniscyaan kausal bertumpu kepada dua hal penting, yakni *pertama,* mempertahan-kan konsensus kolektif umat Islam bahwa peristiwa supranatural (*mu'jizat*) benar-benar terjadi secara konkrit dan tidak bersifat metaforis. *Kedua,* Al-Ghazâlî ingin menyatakan bahwa absolitisme kekuasaan dan kehendak

[119]Leor Halevi, "The Theologian's Doubts", hal. 33.
[120]Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah,* hal. 238.

Tuhan tidak boleh direduksi dan dirampingkan dengan argumentasi-argumentasi apapun.[120] Menurut Al-Ghazâlî, distingsi antara yang natural dan yang supranatural hanylah sahih dalam konteks manusia saja. Bagi Tuhan, ia sama sekali menjadi tidak berarti. Tidak ada kemustahilan logis ataupun faktual yang terlibat dalam memahami dunia yang berfungsi dalam kondisi-kondisi tertentu dengan cara tertentu yang lain. Apa yang disebut sebagai hukum-hukum alam mungkin merupakan sebuah aturan, namun kekecualian-kekecualian, yakni *mu'jizat-mu'jizat*, sama sekali tidaklah terkecualikan oleh gagasan tentang aturan tersebut. Kemustahilan *mu'jizat* hanya cocok untuk pandangan naturaisme yang deterministik-ateistik.[121]

Tegas Al-Ghazâlî, gagasan keniscyaan hanyalah berlaku dalam masalah hubungan logis semacam identitas, implikasi, disjungsi, dan sebagainya. Dalam wilayah hubungan natural keniscayaan tidak mendapat tempat. Dalam tatanan alam, tidak seperti tatanan pemikiran, manusia hanya berurusan dengan entitas yang mungkin dan tak logis yang tetap tak berhubungan satu sama lain, kecuali dalam kesadaran orang yang memahami-nya. Hubungan antara api dan pembakaran bukanlah hubungan niscaya, karena ia tidak masuk pada wilayah keniscyaan, tetapi wilayah kemungkinan, semacam mungkin terjadi atau mungkin tidak terjadi karena bergantung kepada kehendak Tuhan.[122] Bagaimanapun, alam yang tampaknya dianugerahi dengan ikatan kausal, hanya karena kebiasaan Tuhan tidak memilih untuk memutuskan kontinuitas kejadian-kejadian dengan *mu'jizat*. Namun begitu adalah mungkin bahwa Tuhan, dengan kemutlakan kekuasaan dan kehendak-Nya, dapat saja melakukan intervensi kapanpun. Dalam hal ini, Osman Bakar

---

[121] Jalal al-Haqq, "Al-Ghazâlî tentang Kausalitas, Induksi dan Mukjizat," dalam Jurnal *Al-Huda*, vol. II, no. 5, (Jakarta: Islamic Center, 2002), hal. 86-87.

[122] M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality..*, hal. 73-74.

[123] Osman Bakar, "Konsepsi Atomistik tentang Alam dalam Teologi Asy'ariyah", dalam *Tauhid..*, hal. 107.

menegaskan bahwa implikasi penolakan kausal Al-Ghazâlî, merupakan perspektif teologisnya atas kausalitas, yang berupaya menjelaskan dunia dan semua fenomena yang "natural" dan "supranatural" dalam term-term kemahakuasaan Tuhan.[123] Untuk menjaga dan mengagungkan kemahakuasaan-Nya, Al-Ghazâlî menyangkal realitas obyektif kekuatan kausal.[124]

Sementara itu, di lain sisi, meski sama-sama menolak teori kausalitas, Hume menampilkan implikasi pemikiran yang diametral. Penegasiannya atas hukum kausal berujung justru kepada penolakan terhadap argumentasi-argumentasi akan adanya Tuhan dan terjadinya *mu'jizat*. Hal ini jelas sangat *vis-a-vis* dengan implikasi yang muncul dari Al-Ghazâlî. Menurut Hume, para filosof sebelumnya sangatlah percaya bahwa alam adalah akibat (*effect*) dan Tuhan adalah sebab (*cause*) alam. Dalam kategori logis, keberadaan sebab lebih wajib dibandingkan keberadaan akibat, dan sebab tentu lebih dahulu ketimbang akibat. Karena itu, Tuhan sebagai sebab wajib ada dan mendahului alam, sedangkan alam sebagai akibat mungkin adanya setelah Tuhan. Argumen ini tetap dipegang para filosof sampai masa Hume.

Hume kemudian menggugat dalil argumentasi tersebut dengan menjungkir-balikkan teori kausalitas. Bagi Hume, keyakinan manusia akan Tuhan sebagai pengatur alam ini, sangatlah dilematis. Manusia berpikir tentang Tuhan hanyalah menurut pengalaman masing-masing, sedangkan itu hanyalah setumpuk persepsi dan koleksitas emosi saja. Hume menggugat, bagaimana kita dapat menyatakan Tuhan itu maha sempurna

---

[124] Pandangan Al-Ghazâlî ini sepenuhnya sejalan dengan penegasan Allah dalam al-Qur'an yang menyatakan misalnya: *"Sesungguhnya Allah yang menumbuhkan benih-benih tumbuhan dan biji buah-buahan"* (QS: [6]:95) atau: *"Dialah yang menurunkan air hujan dari langit "* (QS: [6]:99); *"Maka bukanlah kamu yang melempar ketika melempar, tetapi allah lah yang melempar"* (QS: [8]:17). Dan banyak lagi ayat-ayat yang relevan dengan informasi-informasi tentang kehendak dan kemahakuasaan Tuhan ini.

dan maha kuasa sedangkan di alam telah terjadi kriminalitas dan penuh dengan berbagai bencana. Semestinya, alam ini juga sempurna karena sesuai dengan penciptanya. Namun, ternyata tidak, Tuhan juga sumber bencana, pertikaian, dan Dia terbatas karena memiliki sifat membenci dan mencinta. Memahami tentang dunia ini, menurut Hume, tidak mampu membuktikan apa-apa tentang Tuhan, kecuali Tuhan itu tidak sempurna, seperti dunia. Pada tataran ini Hume menagaskan, manusia tidak pernah tahu tentang alam lain, kecuali alam yang didiami ini. Alam lain tidak jelas, dan pengetahuan kita terbatas mengenainya.[125]

Dengan skeptisismenya Hume menegaskan bahwa kesan inderawi lah yang menjadi landasan semua pengetahuan manusia. Dan kesan itu tidak memberikan postulasi-postulasi bagi pernyataan bahwa Tuhan telah merancang dunia dan merencanakannya untuk tujuan kebaikan manusia. Bagi Hume, selama kita tidak memiliki kesan atas Tuhan sebagai perancang dunia, kita tidk bisa menyatakan bahwa ada perancang tunggal pada permulaan terciptanya dunia. Hume juga menggugat, mengapa kita harus menganggap bahwa dunia ini merupakan mesin yang diciptakan atau direncanakan oleh pemikir tunggal? Kenapa tidak oleh proses pergerakan dan pertumbuhan alam saja?[126] Lebih jauh, Hume berkata, perhatikanlah dengan seksama dunia ini dan lihatlah apakah merupakan karya arsitektur yang maha kuasa dan maha bisa? Dan pada manusia, tambah Hume, apakah kita menemukan bahwa dunia ini dirancang dengan baik oleh perancang yang baik dan penyayang? Bagaimana kita bisa menjelaskan maslah kesedihan, rasa sakit, dan kriminalitas dalam kehidupan? Untruk semua ini Hume berkata:

---

[125]Frederick Mayer, *A History of Modern Philosophy*, (California: American Book Company, 1950), hal, 114.

[126]T.Z. Lavie, *David Hume,* hal. 75.

"Perhatikan sekeliling alam ini... perhatikan lebih dekat makhluk hidup ini... betapa mereka saling menjahati dan merusak... betapa terkutuk dan jahatnya bagi yang melihat... alam yang buta, menyembul dari pengakuannya tanpa ada perhatian dan kepedulian, anaknya yang terluka dan buruk"[127]

Hume kemudian berpandangan bahwa asal mula keyakinan manusia mengenai agama (Tuhan) merupakan refleksitas dari rasa takut, takut akan kematian yang disertai keinginan akan keabadian, rasa takut akan berbagai bentuk kesialan manusia. Akar agama bagi Hume adalah perasaan manusia itu sendiri. Bahkan lebih jauh, Hume mempertanyakan kepercayaan manusia atas mukjizat yang diceritakan oleh Kitab Suci. Kata Hume, mukjizat adalah pelanggaran hukum alam oleh zat supranatural, sedangkan hukum alam menetapkan konjungsi konstan pada kesan manusia. Menyatakan bahwa mukjizat telah terjadi sama dengan menentang pengalaman manusia, pengetahuan ilmiah, semua keteraturan dan konjungsi konstan kesan manusia. Menurut konjungsi konstan manusia, seseorang yang telah mati misalnya, pastilah tetap mati.

Menurut Hume, mukjizat ditolak karena berkaitan dengan lima point penting, yakni; *Pertama,* sepanjang sejarah manusia, mukjizat tidaklah diakui oleh kaum terpelajar dan para ilmuan; *Kedua,* manusia secara psikologis memiliki kecenderungan untuk percaya kepada hal-hal yang luar biasa; *Ketiga,* sejarah peradaban lebih menunjukkan bahwa mukjizat hanyalah cocok dengan masyarakat primitif, untuk masyrakat maju mukjizat justru ditolak; *Keempat,* sejarah tidak dapat membuktikan bahwa mukjizat benar-benar telah terjadi. Adapun kesaksian orang tentang terjadinya mukjizat hal itu karena termotivasi oleh berbagai kepentingan; *Kelima,* mukjizat hanyalah fantasi dan imaginasi dari agama-agama wahyu untuk menjustifikasi kebenarannya.[128]

---

[127] Argumen yang diungkapkan Hume dalam "*Dialoque Concerning Natural Religion*" ini dikutip dari T.Z. Lavine, T.Z. Lavie, *David Hume,* hal. 76.

[128] David Hume, "Of Miracles", *Enquiries,* section X, part. II, hal. 116-125.

Terhadap penolakan Hume atas argumentasi adanya Tuhan dan mukjizat, salah satu tujuan intinya ialah untuk mengungkap batasan pengetahuan manusia. Menurut Hume, sejauh apa pun pengetahuan manusia mengenai alam fakta yang dikaji, hal itu dibatasi oleh wilayah kesan atomis dan gagasan penghubungnya. Kesan dan gagasan ini muncul berulang-ulang dalam pengalaman kita. Kita tidak memiliki cara mengetahui apa yang menjadi sebab kesan dan gagasan tersebut. Kita tidak memiliki pengetahuan bahwa dunia luar itu ada, bahwa zat fisik itu ada, bahwa Tuhan itu ada. Gagasan terhadap hal itu tanpa makna dan merupakan karya imajinasi. Indera kita tidak memiliki kesan atas gagasan-gagasan tersebut. Pengetahuan kita terbatas pada kesan indera dan gambarannya sebagai gagasan. Meski begitu, kita bisa berpikir secara matematis dan logis mengenai hubungan yang bisa dikendalikan melalui kepastian antar-gagasan formal.

Bagi Hume sendiri, persoalan metafisika tidaklah mungkin ada. Metafisika hanyalah menyamarkan batasan pemahaman manusia untuk mengetahui apa yang kita tak mungkin bisa tahu dan untuk mengetahui apa yang tidak bisa memiliki kesan.[129] Bahkan, tegas Hume, bukan hanya metafisika yang mustahil. Ilmu alam juga merupakan hal yang

---

[129]Hume mendasarkan penolakannya terhadap metafisika pada dua hal. Pertama, berdasarkan sumber pengetahuan dan kedua, tipe pengetahuan. Hume menyatakan bahwa sumber pengetahuan manusia adalah data-data inderawi. Ide-ide metafisika seperti: substansi, kekekalan jiwa, Tuhan, merupakan ide-ide yang tidak absah karena semuanya tidak pernah dapat diasalkan pada data inderawi. Hume juga membagi pengetahuan kepada dua jenis. Pertama adalah pengetahuan berdasarkan relasi ide dan kedua pengamatan berdasarkan pengamatan faktual. Pengetahuan berdasarkan relasi ide menurut Hume bersifat *a priori*, artinya tidak membutuhkan kepada pengalaman. Hal itu dikarenakan pengetahuan berdasarkan relasi ide bekerja semata-mata berdasarkan penalaran. Sementara pengetahuan pengamatan faktual tidak membutuhkan pengalaman, ia bersifat a *postriori*, dan berlawanan dengan relasi ide yang membutuhkan pengalaman. Berdasarkan kedua tipe pengetahuan ini, Hume menolak metafisika sebagai sebuah pengetahuan. Bagi Hume, pengetahuan metafisika tidak dapat digolongkan ke dalam tipe pengetahuan berdasarkan relasi ide ataupun faktual. Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektivisme*, hal. 55-56.

mustahil. Hukum sebab-akibat ilmu pengetahuan telah diturunkan oleh Hume menjadi hukum psikologis penggabungan gagasan. Tidak ada keterkaitan wajib antara sebab dan akibat. Tidak ada kepastian akan kemungkinan adanya keterkaitan tersebut. Ilmu pengetahuan tidak bisa menghasilkan penjelasan sebab-akibat yang obyektif atas suatu kejadian, atau meramalkan masa depan, karena tidak terdapat kepastian bahwa kebiasaan yang diteliti di masa lalu akan terus terjadi seperti itu di masa yang akan datang.

Dari sini, secara bertolak belakang, terlihat perbedaan implikasi logis antara Al-Ghazâlî dan Hume saat mereka menolak hukum sebab-akibat. Pada Al-Ghazâlî, menolak kemestian sebab-akibat berarti sebuah argumentasi untuk menegaskan kehendak dan kekuasaan Tuhan. Lewat pemberian ruang untuk meletakkan kekuasaan dan kebebasan mutlak-Nya, dengan ini maka fenomena supranatural (*mu'jizat*) menjadi mungkin dan kemudian bisa diterima serta dipahami secara proporsional. Sementara itu, penolakan kausal Hume justru mengimplikasikan sikap skeptisnya terhadap eksistensi Tuhan, agama dan terjadinya mukjizat-mukjizat sebagai legitimasi kebenaran agama.

Pada tataran ini, mengapa mereka bisa berbeda satu sama lain, padahal keduan sama-sama menolak teori kausal? Menurut hemat penulis, semua itu terletak pada landasan titik tolak dan basis argumentasi antar keduanya saat memaparkan dan menolak logika hukum kausal. Bagi Al-Ghazâlî, klaim kebenaran yang datang dari para filosof Muslim serta tesis mereka tentang "peran tidak langsung Tuhan" pada alam, sangatlah mengganggu asumsi-asumsi teologisnya. Al-Ghazâlî yang dipengaruhi oleh cara pandang teologi Asy'ariyah dan paradigma okasionalisme, sangat menentang pandangan para filosof. Al-Ghazâlî terlihat berupaya "membela" kepentingan religius dengan argumentasi-argumentasi rasional. Karena itu, sangatlah beralasan jika dia kemudian berupaya untuk meneguhkan posisi dan peran Tuhan (termasuk kebenaran adanya mukjizat).

Sementara itu Hume begitu kental dengan kritik-kritik empirisme radikalnya. Sikap Hume ini secara historis memang dilatarbelakangi oleh protes kerasnya atas pemikiran Cartesian dan Newtonian yang begitu kental menjadi hegemoni cara pandang pada masanya. Karena Hume adalah filosof empris, maka dia hanya mempercayai semua yang dapat diamati dan dieksperimentasikan *per se*. Implikasinya adalah dia tidak dapat menerima suatu kepercayaan agama tentang terjadinya mukjizat, dan bahkan kemungkinan adanya Tuhan. Dalam hal ini, menurut Ahmad Fu'ad al-Ahwânî, jika Al-Ghazâlî sesungguhnya merupakan filosof agama, maka Hume adalah filosof empiris.[130]

C. Responsi Terhadap Al-Ghazâlî-Hume

Responsi terhadap pemikiran Al-Ghazâlî-Hume yang penulis paparkan di sini, sesungguhnya bertujuan untuk menguji lebih jauh bagaimana soliditas konstruksi teori kausalitas Al-Ghazâlî-Hume. Sejarah pemikiran mencatat bahwa keduanya secara kritis dan argumentatif menentang keras berlakunya kemestian hukum kausal. Dengan cara pandang yang sama sekaligus juga berbeda, Al-Ghazâlî dan Hume merepresentasikan tokoh-tokoh yang bersuara keras menentang *"main stream"* yang dominan berlaku dalam faham dan teori kausalitas.

Sebagaimana diketahui bahwa teori kausalitas adalah salah satu sumbangan terbesar filsafat kepada ilmu pengetahuan. Hampir berbagai produk pengetahuan mengambil teori ini sebagai dasar pijakan. Bahkan diskursus kausalitas sudah dikembangkan semenjak zaman Yunani Kuno. Aristoteles misalnya mempertegas keberadaan teori kausalitas dengan menguraikan adanya bentuk empat sebab (*the four causes*). Dia membedakan sebab kepada; sebab material (*material cause*),

---

[130] Ahmad Fu'ad al-Ahwânî, "Tahâfut Al-Falâsifah li Al-Ghazâlî" dalam *Turats Al-Insâniyyah*, vol. 5, No. 11, (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabi, 1966), hal. 840-841.

sebab formal (*formal cause*), sebab efisien (*efficient cause*), dan sebab final (*final cause*). Bagi Aristoteles, sebab-sebab ini secara bersama-sama menjelaskan mengapa dan bagaimana sesuatu itu seperti apa adanya. *Material Cause*, adalah sebab materi yang membentuknya; *Formal Cause*, ialah pola atau hukum yang menentukan perkembangannya; *Efficient Cause*, merupakan agen, pendorong atau inisiator proses; dan terakhir *Final Cause*, menjadi tujuan atau hasilnya.[131] Dengan sebab-sebab ini, Aristoteles bermaksud menjelaskan daftar komplit yang memuat semua faktor yang dapat dilihat sebabagai penyebab suatu kejadian (paling tidak hal itu dapat dibedakan secara logis).

Teori kausalitas Aristoteles kemudian banyak diadopsi dan dikembangkan oleh berbagai filosof baik dikalangan Islam maupun Kristen. Namun, dalam perkembangannya bukan berjalan tanpa kritik. Walaupun teori kausalitas banyak didukung filosof dan ilmuan, sosok-sosok seperti Al-Ghazâlî dan Hume adalah representasi dari kelompok yang menentang keras teori ini. Pada tataran ini, guna menguji struktur kekuatan juga basis argumentasi penolakan Al-Ghazâlî dan Hume terhadap teori kausalitas, maka penulis akan membenturkannya secara konfrontatif dengan pandangan dan argumentasi Ibn Rusyd dan Immanuel Kant, sebagai representasi tokoh-tokoh yang sangat mendukung teori kausalitas. Setidaknya ada dua alasan mendasar mengapa penulis akan menggunakan cara pandang Ibn Rusyd dan

---

[131]Tentang empat penyebab (*four causes*) Aristoteles, lihat misalnya; John P. Dreher, "Causality" dalam *The Encyclopedia Americana: International Edition*, vol. 6, (New York: Americana Corporation, 1972), hal. 92; Richard Taylor, "Causation" dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. II, (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1972), hal. 56; Lihat juga Julius Weinberg, "Causation" dalam *The Dictionary of the History of Ideas*, vol. 1, (Electronic Text Center at the University of Virginia Library, 2003), hal. 273. Adapun untuk lebih komprehensif memahami konsep sebab-sebab Aristoteles ini dapat dibaca pada "The Science of the Four Causes" dalam Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': a Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Third edition, (Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies Toronto, 1978), hal. 173-209.

Kant untuk meneropong validitas-validitas argumentasi kausalitas Al-Ghazâlî-Hume.

Pertama, Ibn Rusdy dan Kant adalah dua tokoh, menurut hemat penulis, kredibilitasnya sangat sejajar jika dibandingkan dengan kebesaran nama Al-Ghazâlî-Hume. *Kedua,* Ibn Rusdy dan Kant juga merupakan cendikiawan yang secara langsung terlibat secara emosional dan akademis dengan pemikiran kausalitas Al-Ghazâlî-Hume. Ibn Rusyd misalnya, untuk menjawab tantangan pemikiran Al-Ghazâlî dia menulis *Tahâfut Al-Tahâfut* sebagai serangan frontal terhadap buku *Tahâfut Al-Falâsifah*-nya Al-Ghazâlî. Karya polemis ini paling populer di antara tulisan-tulisan Ibn Rusyd lainnya. Bukunya disusun tahun 1180 M, yaitu 85 tahun sesudah *Tahâfut*-nya Al-Ghazâlî. Menurut 'Abd al-Rahmân Badawî, *Tahâfut*-nya Ibn Rusyd merupakan sebagai karya terbaik Ibn Rusyd karena memiliki kekayaan ilmiah serta menunjukkan orisinalitas pemikiran kajian filosofis.[132]

Sementara itu, pada kasus Kant, kita juga menemukan efek psikologis dan akademis akibat pengaruh Hume. Secara eksplisit, Kant dengan jujur mengakui bahwa Humelah yang berjasa membangunkan "tidur dogmatisnya". Kant berkata:

> *"I freely admit that the remerbrence of David Hume was the very thing that many years first interruptes my dogmatic slumber and gave a completely different direction to my researches in the field of speculative philosophy."*[133]

Berkat Hume, Kant akhirnya bersikap kritis dalam persoalan-persoalan metafisika. Dia menyadari bahwa selama ini kajian-kajian tersebut telah melalaikan faktor keterbatasan pengetahuan manusia dalam memahami hakekat alam semesta.

---

[132] 'Abd al-Rahmân Badawî, *Histoire...,* hal. 869.

[133] Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysick* (*Prolegomena to Any Future Metaphysics*) Trans. Lewis White Beck, (New York: The Liberal Arts Press, 1951), hal. 10.

Karena itu, Kant kemudian tertantang untuk mencari solusi dan sintesis dari ketegangan kubu rasionalisme dan empirisme. Dia menyebut pemikirannya sebagai "revolusi Copernican" dalam filsafat. Kant berhasil menggeser tradisi filsafat Barat yang selama ratusan tahun selalu memfokuskan diri pada hakekat semesta (ontologi), menjadi upaya bagaimana subjek memahami objek (epistemologi).

Oleh karena itu, berdasarkan asumsi-asumsi di atas, maka selanjutnya penulis akan mengkonfrontasikan penolakan Al-Ghazâlî-Hume atas kausalitas dengan argumentasi Ibn Rusdy dan Kant yang mengkritisi aspek-aspek penolakan mereka.

1. Kritik Ibn Rusyd atas Kausalitas Al-Ghazâlî[134]

Penolakan Ibn Rusyd terhadap gagasan Al-Ghazâlî tentang prinsip kausalitas. Secara prinsipil bersandar kepada klaim Al-Ghazâlî yang menyatakan bahwa hubungan antara apa yang diyakini sebagai sebab dan akibat tidak bersifat niscaya. Misalnya antara hilangnya dahaga dan minum; hilangnya rasa lapar dan makan; pembakaran dan kaitannya dengan api; terang dan terbitnya matahari; mati dan putusnya kepala dari tubuh; penyembuhan dan penggunaan obat; pelepasan isi perut dan obat cuci perut; atau rangkaian peristiwa-peristiwa lainnya yang dilihat saling terkait baik dalam kedokteran, astronomi, atau seni atau keahlian. Semua itu bagi Al-Ghazâlî disandarkan kepada kekuasan dan kehendak Tuhan. Karena Tuhan memiliki kekuasaan untuk menghilangkan rasa lapar tanpa makan, atau mematikan tanpa putusnya kepala atau bahkan tetap hidup sekalipun kepala telah lepas dari badan, atau hal-hal lain yang memiliki keterkaitan (yang secara independen dianggap sebagai sebab).[135]

---

[134]Untuk kajin lebih spesifik tentang kritik Ibn Rusyd atas kausalitas Al-Ghazâlî, baca misalnya Muhammad 'Atif 'Irâqî dalam, *Al-Minhaj al-Naqdi fî Falsafah Ibn Rusydî*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1980).

[135]Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah,* hal. 239.

Meski menerima ilmu kealaman, Al-Ghazâlî telah menolak prinsip-prinsip yang memungkinkan kajian tentang alam. Penolakannya terhadap prinsip kausalitas, menurut Louay Safi, jelas dimotivasi oleh ketakutannya bahwa keyakinan seseorang terhadap kausalitas akan meruntuhkan keyakinan terhadap keberadaan Allah sebagai pencipta tertinggi segala sesuatu.[136] Oleh karena itu, Al-Ghazâlî menegaskan bahwa aktivitas pembakaran itu tidak ada kaitannya dengan api, karena bagaimanapun juga api adalah semata-mata substansi yang tidak memiliki keinginan untuk berbuat. Terjadinya pembakaran terkait dengan Tuhan atau malaikat yang berbuat atas perintah-nya, sebagaimana pernyataan Al-Ghazâlî:

وهذا مما ننكره، بل نقول: فاعل الاحتراق، بخلق السواد فى القطن، والتفرق فى أجزائه، وجعله حراقا، أو رمادا، هو الله تعالى، إما بوساطة الملائكة، أوبغير وساطة، فأما النار وهى جماد، فلا فعل لها. فأما الدليل على أنها الفاعل؟ وليس لهم دليل، إلا المشاهدة حصول الاحتراق منذ ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدل على الحصول بها، وأنه لا علة له سواها، "[137]

["Inilah yang kami tolak, kami katakan adalah Tuhan melalui intermediasi malaikat atau secara lansung yang bertindak sebagai pencipta kegelapan dalam katun; memisahkan bagian-bagiannya dan perubahannya kepada suatu bentuk timbunan atau abu. Api, yang merupakan benda mati, tidak dapat berbuat. Bagaimana orang dapat membuktikan bahwa api

---

[136]Louay Safi, "Reason Without Causality", dalam *The Foundation of Knowledge: Comparative Study in Islamic and western Method of Inquiry*, (Malaysia: International Islamic University Press, 1996), hal. 107.

[137]Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah,* hal. 240.

adalah suatu agen? Argumen itu semata-mata diperoleh dari hasil observasi terhadap fakta pembakaran ketika terjadi hubungan dengan api. Namun observasi itu menunjukkan bahwa sesuatu terjadi bersama dengan yang lain, bukan bahwa ia terjadi karena yang lain. Dengan demikian tidak ada sebab lainnya..."]

Dalam hal ini, penolakan Al-Ghazâlî terhadap kausalitas didasarkan pada dua argumen. *Pertama,* bahwa tidak ada hubungan logis antara sebab dan akibat. Suatu hubungan niscaya mensyaratkan adanya entitas ketiga yang dihasilkan. *Kedua,* observasi hanya dapat menetapkan suatu hubungan, tetapi bukan suatu sebab akibat antara anteseden peristiwa atau objek dan konsekuennya. Argumen ini juga nantinya diulangi lagi oleh Hume, yang menolak hubungan-niscaya antara sebab dan akibat, tetapi dengan alasan yang sama sekali berbeda. Hume menolak keniscayaan hubungan sebab akibat, karena dia menggunakan suatu mode pemikiran empiris murni, dengan menolak argumen-argumen metafisis sebagai argumen ilmiah. Sementara itu Al-Ghazâlî menolak hubungan keniscayaan sebab akibat karena dia khawatir pengakuan atas hubungan sebab-akibat yang niscaya akan berakibat pada penolakan kemungkinan keajaiban (*mu'jizat*). Menurut Al-Ghazâlî, jika kausalitas adalah suatu prinsip niscaya, bagaimana seseorang dapat menjelaskan Nabi Ibrahim yang tetap hidup setelah dia dilempar oleh kaumnya ke dalam api yang membara?[138]

Menyadari bahwa penolakan secara sempurna terhadap prinsip kausailitas dapat membawa kepada absurditas, Al-Ghazâlî mengemukakan konsep kebiasaan (*'âdah*). Hubungan antara sebab dan akibat tidak diniscayakan deh sesuatu intrinsik yang ada di dalamnya, tetapi terdapat dalam pikiran manusia sebagai akibat dari adanya peristiwa pengulangan. Al-Ghazâlî dengan tegas menyatakan:

---

[138] Louay Safi, *The Foundation...,* hal. 108.

فإن قيل: فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات، عن أسبابها، وأضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة أيضا، منهج مخصوص معين، بل أمكن تفننه، وتنوعه، فليجوز كل واحد منا، أن يكون بين يديه،... ومن وضع كتابا في بيته، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته، غلاما أمرد، عاقلا متصرفا...[139]

["Jika dikatakan: penolakan terhadap kausalitas ini dapat membawa seseorang kepada absurditas yang paling berbahaya. Ketika dilakukan penolakan bahwa akibat secara niscaya mengikuti sebab, dan jika dipertahankan bahwa suatu akibat dianggap berasal dari kehendak Pencipta, dan bahwa kehendak itu sendiri tidak terdefinisikan dengan baik, tetapi manifestasinya dapat beragam dan arbitrer, maka masing-masing orang dapat meyakinkan dirinya sendiri bahwa... seseorang yang meninggalkan sebuah buku di dalam rumah dapat kembali menemukannya telah berubah menjadi anak laki-laki yang pandai dan banyak akal..."]

والجواب: أن نقول: إن ثبت أن الممكن كونه، لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه، لزم هذه المحالات، ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها، فإن الله تعالى خلق لنا علما،بأن هذه الممكنات، لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة، يجوز أن تقع، ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها، مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا، جريانها على وقف العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه.[140]

[139]Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah,* hal. 243.
[140]Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah,* hal. 244-245.

["Dalam menanggapi hal di atas, kami akan mengatakan: jika anda hendak membuktikan sesuatu yang dapat menjadi "ada", bahwa suatu pengetahuan yang tidak ada tidak dapat diciptakan untuk seseorang, maka absurditas itu tidak terelakkan. Allah telah menciptakan pengetahuan bagi kita, di mana Allah tidak memiliki kaitan dengan sesuatu itu, meskipun hal itu adalah mungkin. Kami tidak pernah menegaskan bahwa hal itu adalah niscaya. Semua itu hanya mungkin–yakni ia dapat dan tidak dapat terjadi. Hanya ketika sesuatu yang mungkin terulang dan terulang lagi sehingga membentuk suatu norma ('adah) di mana persesuaian suatu kesatuan dengan norma ('âdah) yang terjadi di masa lalu, menimbulkan kesan dalam pikiran yang tidak dapat dihilangkan"].

Penolakan Al-Ghazâlî terhadap kausalitas di atas oleh Ibn Rusyd diterima dengan kekhawatiran. Karena dia menganggap pendirian Al-Ghazâlî bukan hanya tidak seharusnya karena hendak mengakui Tuhan sebagai pencipta perbuatan tertinggi, tetapi juga sangat berbahaya. Bagi Ibn Rusyd, penolakan kausalitas sama dengan penolakan struktur dasar penalaran manusia, dan oleh karena itu juga penolakan terhadap pengetahuan secara keseluruhan. Ibn Rusyd menyatakan:

والعقل ليس له هو شيء اكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها. وبه يفترق من سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعا أن ههنا، أسباب مسببات. وأن المعروفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم، ورفع له: فإنه يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم اصلا علما حقيقيا؛ بل إن كان فمظنون، ولا يكون ههنا برهان، ولاحد أصلا.[141]

[141] Abû Al-Walîd Muhammad Ibn Rusyd, *Tahâfut Al-Tahâfut,* Sulaimân Dunyâ (ed.), (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964), cet. I, hal. 785.

["Kini, intelegensi tidak lain dari persepsi sesuatu dengan sebab-sebab yang dimiliki dan di sini intelegensi membedakan dirinya dari seluruh kemampuan-kemampuan pemahaman lainnya; dan dia yang menolak sebab harus menolak intelek. Logika menunjukkan adanya sebab dan akibat, dan pengetahuan tentang akibat-akibat itu hanya dapat diperoleh secara sempurna dengan mengetahui sebab-sebabnya. Penolakan terhadap sebab berarti penolakan terhadap pengetahuan, dan penolakan pada pengetahuan berarti menunjukkan tidak ada sesuatu pun yang dapat di ketahui di dunia ini, dan apa yang dianggap "diketahui" tidak lain dari dugaan, tidak ada bukti atau definisi, dan sifat-sifat esensial yang membentuk definisi adalah hampa"].

Ibn Rusyd tidak melihat adanya kontradiksi antara keyakinan hubungan terhadap Pencipta sebagai sebab tertinggi dan sebagai sumber seluruh perbuatan dan peristiwa, dengan penerimaan kausal yang niscaya. Bagaimanapun juga segala sesuatu memiliki sifat dan akibat, karena ia diciptakan dan diberi sifat serta akibat oleh Allah. Sebagaimana dia kemukakan:

فكما قلنا: لا ينبغى أن يشك فى أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضا، ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها فى هذا الفعل بل بفاعل من خارج، فعله شرط فى فعلها، بل فى وجودها فضلا عن فعلها [142]

[142] Ibn Rusyd, *Tahâfut Al-Tahâfut,* hal. 787.

["Seperti telah kami katakan, kita tidak perlu ragu bahwa banyak di antara ada (eksistensi) saling menyebabkan satu sama lain dan beraktivitas melalui yang lain, untuk berbuat ia tidak cukup dengan dirinya sendiri, tetapi membutuhkan suatu agen eksternal di mana perbuatan agen itu menjadi syarat perbuatannya sendiri, bahkan tidak hanya perbuatannya tetapi juga eksistensinya"].

Bahaya yang dilihat Ibn Rusyd dalam kecenderungan yang direpresentasikan Al-Ghazâlî terletak dalam upayanya menolak watak realitas yang beragam dan beraneka segi. Jika keberadaan individual dan sifat intrinsik sesuatu ditolak, maka diferensiasi dan stratifikasi realitas menjadi tidak berguna. Akibatnya, ilmu akhimya akan direduksi kepada ilmu ketuhanan. Ibn Rusyd berkata:

وأيضا فماذا يقولون فى الأسباب الذاتية التى لا يفهم الموجود إلا بفهمها. فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات صفات، هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء، وأسماؤها وحدودها. فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه، لما كن له اسم يخصه ولاحد.[143]

["Dan selanjutnya, apakah yang disebut para teolog dengan sebab esensial, pemahaman yang hanya dengannya sesuatu dapat dipahami? Adalah hal yang terbukti dengan sendirinya bahwa sesuatu memiliki esensi dan sifat yang menentukan fungsi khusus masing-masing, dan dengannya esensi dan nama sesuatu dibedakan. Jika sesuatu tidak memiliki watak

[143] Ibn Rusyd, *Tahâfut Al-Tahâfut,* hal. 782-783.

spesifik, ia tidak memiliki nama atau definisi tertentu, dan segala sesuatu akan menjadi satu dan selamanya hanya satu"].

Akhimya, Ibn Rusyd mengkritik Al-Ghazâlî dengan menganalisis makna terma *'âdah* (kebiasaan) yang digunakan oleh Al-Ghazâlî untuk menerangkan adanya kecenderungan hubungan niscaya antara objek-objek. Ibn Rusyd menegaskan bahwa *'âdah* dapat dilihat sebagai sifat Pelaku (*al-fâ'il*) –yakni Tuhan yang memanifestasikan perbuatannya di alam, sesuatu yang ada di alam, atau pikiran manusia. *Pertama, 'âdah* tidak dapat dikaitkan dengan Ada Ketuhanan, karena *'adah* menunjukkan semata-mata perbuatan di mana pelaku tidak menyadari tujuan dan fungsi perbuatan. Di sisi lain, model perbuatan Tuhan adalah bertujuan, dimaksudkan untuk merealisasikan tujuan-tujuan spesifik. Al-Qur'an menyebut pola perbuatan Tuhan dengan terma sunnah yang menunjukkan suatu hukum yang telah dirancang dengan baik.[144] *Kedua, 'âdah* tidak dapat dikaitkan dengan objek-objek, karena objek tidak memiliki kehendak. Pola objek-objek material mesti dikaitkan dengan wataknya (*tabî''ah*), yakni sifat-sifat intrinsiknya. *Dus, 'âdah* dapat dikaitkan dengan cara kita menetapkan keputusan atas objek-objek. Tetapi *'âdah* ini tidak lain kecuali aktivitas penalaran manusia *per se* dan oleh karenanya merupakan esensi, intelek manusia. Jika *'âdah* digunakan dalam pengertian yang terakhir, maka ia berarti sengaja mengingkari prinsip kausalitas sebagai aspek intrinsik penalaran manusia.[145]

Peringatan Ibn Rusyd bahwa penolakan terhadap kausalitas sama dengan penolakan terhadap akal bukan tanpa justifikasi. Selintas, penyamaan kausalitas dengan akal yang dilakukan Ibn Rusyd tampak terlalu dibesar-besarkan, prinsip kausalitas tak diragukan lagi merupakan suatu prinsip

---

[144] Ibn Rusyd, *Tahâfut Al-Tahâfut,* hal. 786.
[145] Ibn Rusyd, *Tahâfut Al-Tahâfut,* hal. 786.

penalaran yang penting khususnya dalam kaitannya dengan pemahaman terhadap alam. Dengan meruntuhkan kausalitas, menurut Ibn Rusyd, Al-Ghazâlî telah menghancurkan dasar-dasar ilmu rasional, sehingga ilmu secara gradual menjadi direduksi.[146]

Dalam hal ini, menurut hemat penulis, adanya kritik keras Ibn Rusyd atas pandangan kausalitas Al-Ghazâlî, jelas terlihat bahwa elaborasi kritisnya tentang hukum sebab-akibat sangatlah realistis dan relevan. Ibn Rusyd tampaknya berhasil menawarkan kondisi dan pandangan dinamis bagaimana problematika kausalitas tersebut ditangkap secara positip oleh manusia untuk kehidupannya.

Namun, di sini perlu ditegaskan juga bahwa apa yang telah dipahami oleh Al-Ghazâlî tentang hubungan sebab-akibat-beserta sikap penolakannya, sesungguhnya tidak dapat kita pahami secara formal-konsepsional *an sich*. Jelas apa yang disampaikan Al-Ghazâlî tentang kausalitas adalah produk responsnya atas pandangan filosof. Karena landasan titik tolak Al-Ghazâlî ketika mengkritisi pandangan filosof sangat erat-terkait dengan dialektika dinamis situasi dan kondisi historisitas dan normatifitas. Artinya, bagi penulis pandangan Al-Ghazâlî ini sangat tentative dan parsial. Kajian kritisnya atas kausalitas sesungguhnya muncul dari sisi kondisional. Hal itu tergambar dari komentar Al-Ghazâlî sendiri ketika mengantar diskusi kausalitasnya, karena untuk mendukung konsensus (*ijmâ'*) umat Islam tentang mukjizat juga membela paham kakuasaan mutlak Tuhan dengan kehendak bebas-Nya.

Dari sini, kita akan melihat dengan jelas sisi perbedaan yang muncul antara pandangan Ibn Rusyd dengan Al-Ghazâlî tentang hukum keniscayaan kausal. Seperti yang sudah diungkapkan di atas, Al-Ghazâlî menjelaskan sikapnya atas kausalitas sangat

---

[146] Louay Safi, *The Foundation..,* hal. 111.

berpijak kepada asumsi-asumsi perspektif teologisnya. Sementara Ibn Rusyd dengan konkrit berpijak kepada pendekatan asumsi-asumsi positivismenya dalam perspektif ilmu pengetahuan.

2. Kritik Immanuel Kant atas Kausalitas Hume

Projek empirisisme mencapai konklusi logisnya dalam karya-karya Hume. Kesimpulan Hume bahwa penalaran manusia semata-mata timbul sebagai akibat regularitas kebiasaan pengalaman masa lalu manusia, menurut Louay Safi, adalah suatu kesimpulan yang tidak jauh berbeda dengan Al-Ghazâlî.[147]

Sesuai dengan pernyataan Locke bahwa pikiran manusia sebelum adanya pengalaman adalah "kertas putih", Hume berpendapat bahwa "seluruh ide atau persepsi yang lebih lemah adalah hasil rekaman dari kesan kita yang terus menerus hidup" Hume memahami sentimen dengan impresi-impresi (misalnya; cinta, kebencian, dan keinginan) yang merefleksikan kondisi internal individu, dan data indera yang menyampaikan keadaan eksternal individual. Oleh karena itu, Hume menyimpulkan bahwa kriteria kebenaran harus ditemukan di dalam kesan yang terdapat pada dasar-dasar ide manusia. Ide yang tidak berakar pada pengalaman kita harus ditolak karena tidak memiliki dasar-dasar ilmiah. [148]

Tidak seperti Locke, Hume menolak bahwa prinsip-prinsip penalaran itu telah ada dalam diri manusia. Dia mengidentifikasikan tiga prinsip yang bertanggungjawab untuk menyusun ide-ide: "kemiripan, hubungan dalam ruang dan waktu, dan sebab-akibat".[149] Tiga hal ini tidak memiliki signifikansi yang sama, karena berkaitan dengan pengetahuan mengenai fakta, penalaran manusia secara sempurna

---

[147] Louay Safi, *The Foundation..*, hal. 139.
[148] Louay Safi, *The Foundation..*, hal. 140.
[149] Louay Safi, *The Foundation..*, hal. 140.

berdasarkan prinsip kausalitas. Hume menegaskan bahwa prinsip kausalitas tidak terdapat sendirinya dalam pikiran manusia, tetapi diperoleh melalui pengalaman. Ia muncul dari pengalaman ketika ia diteliti bahwa ternyata objek-objek tertentu "secara konstan saling menyebabkan satu sama lain". Apa yang membingungkan bagi Hume adalah kenyataan bahwa dua objek yang saling menyebabkan dan sifat hubungan kausal sama sekali adalah arbitrer, karena ia selalu didasarkan pada hubungan antara sebab dan akibat, dan tidak pernah dengan hubungan yang niscaya.[150] Hubungan antara sebab dan akibat tidak bersifat niscaya; *pertama,* karena pikiran manusia dapat menerima suatu hubungan kausal spesifik yang berlawanan, dan *kedua,* karena penetapan kausalitas dua objek bukan akibat dari "suatu rangkaian penalaran" itu sendiri. Berarti, pengetahuan kausal, menurut Hume, tidak bersifat intuitif dan tidak pula diinferensikan melalui penalaran silogistik, karena tidak adanya terma tengah yang manghubungkan antara dua objek.[151] Namun, apa yang membingungkan adalah bahwa pikiran manusia tampak dapat mentapkan kausalitas antar objek-objek dari contoh-contoh yang sangat sedikit. Hume menggunakan contoh hubungan kausal untuk menetapkan hubungan antara makan roti dengan gizi dalam tubuh. Orang dapat menemukan bahwa dia memperoleh gizi dengan makan sepotong roti, dan dia menyimpulkan bahwa dia akan memperoleh gizi yang sama dengan makan roti yang sama. Pertanyaan yang dihadapi Hume adalah bagaimana proposisi "setiap sepotong roti memberikan gizi" dapat diperoleh dari proposisi "sepotong roti yang saya makan memberi gizi kepada saya". Hume menulis:

> *"These two propositions are far from being the same, I have found that the such an object has always been attended with*

---

[150] Louay Safi, *The Foundation..,* hal. 140.

[151] David Hume, *Enquiries...,* hal. 33-34.

such an effect, and I foresee, that other object, which are, in appearance, similar, will be attended with similar effects. I shall allow, if you please, that the one proposition may justly be inferred from the other: I know, in fact, that it always is inferred. But if you insist that the inference is made by chain of reasoning, I desire you to produce that reasoning. The connexion between these propositions is not intuitive. There is required a medium, which may enable the mind draw such an inference, if indeed it be drawn by reasoning and argument. What that medium is, I must confess, passes my comprehension; and it is incumbent on those to produce it, who assert that is really exist..." [152]

["Dua proposisi tersebut jauh dari sama: saya menemukan bahwa objek itu selalu diikuti dengan suatu akibat, dan saya meramalkan bahwa objek-objek yang lain yang tampak serupa akan diikuti dengan akibat yang sama. Jika anda memperbolehkan, saya akan mengemukakan, bahwa satu proposisi dapat diinferensikan dari lainnya secara benar: Saya tahu bahwa sesungguhnya proposisi selalu diinferensikan. Tetapi, jika anda mengatakan bahwa inferensi dilakukan dengan suatu rangkaian penalaran, saya ingin anda menghasilkan penalaran itu. Hubungan antara proposisi-proposisi itu tidak intuitif. Diperlukan suatu medium yang memungkinkan akal menarik suatu inferensi, jika memang ia ditarik dari inferensi dan argumen. Saya harus mengakui, apa mediumnya, hal itu lepas dari pemahaman saya: untuk memproduksinya adalah kewajiban mereka yang menyatakan bahwa medium itu ada...."]

Adanya kombinasi kecenderungan pikiran untuk melakukan generalisasi dari sedikit contoh pada satu sisi, dan apa yang dilihat Hume dengan tidak adanya keniscayaan dalam hubungan kausal di sisi lainnya, muncul dari pertanyaan Hume yang membingungkan yang tidak dapat ia jawab. Namun formulasi pertanyaan ini sangat berbahaya dan

---

[152]David Hume, *Enquiries...,* hal. 34.

memiliki implikasi yhng jauh terhadap penalaran manusia. Karena seperti juga kasus Al-Ghazâlî sebelumnya, penolakan Hume terhadap kausalitas sama dengan penolakannya terhadap penalaran manusia dengan mereduksi penjelasan kausal pada "hubungan kebiasaan" antar objek-objek. "Lalu apa kesimpulan dari semua itu?" Hume mengajukan pertanyaan dan menjawabnya dengan mengatakan, "suatu kesimpulan sederhana: pemikiran ini harus diakui agak jauh dari teori-teori umum filsafat". Seluruh keyakinan terhadap fakta atau ada yang real semata-mata. diperoleh dari beberapa objek, yang masuk ke dalam memori atau indra, dan hubungan kebiasaan antara objek itu dengan beberapa objek lainnya".[153]

Pada tatataran ini, Hume telah menolak argumentasi Locke, yang menyatakan bahwa ide merupakan representasi dari objek pada dirinya. Hume menyatakan bahwa ide kausalitas misalnya tidaklah memiliki rujukan eksternal. Ide tersebut lebih dari rentetan peristiwa yang kerena kebiasaan dipersepsikan sebagai memiliki hubungan sebab-akbat. Proses transformasi dari data-data inderawi menjadi pengalaman oleh Hume dinyatakan sebagai konstruksi benak manusia lewat kebiasaan dan pengalaman. Menurutnya, saat kita memandang objek-objek di luar kita dan merasa ada hubungan sebab-akibat kita tidak pernah bisa-pada saat itu juga-menemukan suatu keterkaitan yang niscaya selain rentetan peristiwa. Kausalitas yang ada di alam raya adalah fiksi belaka. Peryataan kontroversial ini disimpulkan Hume dalam karyanya "*An Enquiry Concerning Human Understanding*" melalui tiga tanya-jawab yang cukup menarik: *Pertama,* apa kondrat dari penalaran manusia terhadap kenyataan (realitas)? Jawabnya, relasi seba-akibat. *Kedua,* apa dasar seluruh penalaran dan kesimpulan seputar hubungan tersebut? Jawabnya, pengalaman. *Ketiga,* apa dasar semua kesimpulan yang ditarik dari pengalaman? Jawabnya,

---

[153] David Hume, *Enquiries...,* hal. 46.

kebiasaan. Menurut Hume, representasi melibatkan kebiasaan. Manusia biasa mengelompokkan hal-hal yang memiliki kualitas sebab dan hal-hal yang memiliki kualitas akibat. Hubungan kausalitas pada dasarnya tidak ada, ia hanya merupakan konstruksi subjek melalui faktor kebiasaan. Hal ini tegas Hume, disebabkan selalu adanya "kuasa tersembunyi" yang tidak terpersepsi namun kita yakini lewat kebiasaan.[154]

Untuk memahami argumentasi Hume, sebagai ilustrasi misalnya ketika kita menuangkan air ke dalam panci, kemudian di bawahnya dinyalakan api. Setelah itu beberapa waktu, air mendidih. Dalam hal ini, apa yang diberitahukan oleh pengamatan kita? Semua pengamatan mendapatkan kesan gejala pertama, yakni air dalam panci. Setelah beberapa waktu, pengamatan mendapat kesan kedua, yakni air mendidih. Oleh karena kesan gejala kedua itu kita terima setelah ada api di bawah panci–kesan tersebut terus menerus kita terima jikalau ada api ditempatkan di bawah panci yang berisis air, maka timbullah asosiasi tertentu yang menjadikan akal kita cenderung berpendapat seolah-olah api itulah yang menghubungkan air dingin dengan air mendidih. Hubungan ini kita anggap sebagai suatu hal yang pasti. Namun, persoalannya bagi Hume, jika kita mengamati dua hal atau lebih di luar kita, yang tampil setiap saat dalam urutan yang sama, apakah kita dapat mengamati secara langsung "daya aktif" yang diandaikan sebagai relasi dua hal atau lebih secara kausal? Tegas Hume, pengalaman yang berulang-ulang dari urut-urutan peristiwa itu hanya menimbulkan kepercayaan kepada kita yang memastikan terjadinya kejadian kedua mengikuti kejadian yang pertama. Dasar kesimpulan manusia sebenarnya bukanlah pengamatan langsung, melainkan pengalaman yang berulang-ulang kali. Jadi "daya aktif" yang disebut "hukum kausal" itu bukanlah hal yang dapat diamati, bukan hal yang

---

[154] David Hume, *Enquiries...*, hal. 32.

[155] Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta: Kanisius,1992), cet. VIII, hal. 55.

dapat dilihat dengan mata sebagai berada di dalam "air" yang direbus pada panci.[155]

Argumentasi-argumentasi skeptis Hume ini telah membangunkan Kant dari tidur dogmatisnya dari bilik rasionalisme. Kritik Hume atas kemampuan pengetahuan manusia dalam mempresentasikan semesta (seperti hukum kausalitas) telah membalik fokus pemikiran filosofis kant untuk bergelut dari persoalan "apa sesungguhnya alam semesta" menjadi pertanyaan "bagaimana manusia mengetahuinya".[156]

Menurut Diane Collinson, Kant memahami dan mengakui bahwa Hume telah membuktikan secara tidak terbantahkan ketidakberdasaran prinsip kausalitas, begitu juga dengan proposisi kaum metafisis (Tuhan ada dan jiwa abadi). Namun, pandangan Hume bahwa gagasan manusia mengenai penyebab berasal dari pengalaman sensoris dari kejadian-kejadian yang digabung secara reguler, sangat ditolak Kant.[157] Di sini, untuk mendiskusikan persoalan mengenai kemungkinan metafisika, Kant kemudian menguji struktur pengalaman manusia. Dia menjelaskan kondisi-kondisi yang diperlukan untuk pengetahuan. Kant berargumen meski pengetahuan dibangun di atas pengalaman-pengalaman subjektif namun dihasilkan oleh entitas-entitas eksternal yang mempengaruhi perasaan. Apa yang diterima secara pasif, maka menjadi pengetahuan dengan cara dipahami menurut prisip-prinsip pemahaman formal tertentu yang diikuti aktivitas.[158] Istilah 'objek' umumnya digunakan untuk merujuk pada entitas-entitas eksternal yang mempengaruhi indera. Ketika daya indera dipengaruhi, Kant menyebutnya dengan "gambaran penerimaan". Daya indera memberi pikiran dan institusi, yang dalam terminologi kant, selalu bersifat inderawi. Ketika diberikan, institusi tersebut

---

[156]Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektivisme...,* hal. 54.

[157]Diane Collinson, *Lima Puluh Filosof Dunia Yang Menggerakkan*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001), cet. I, hal. 132.

[158]Diane Collinson, *Lima Puluh Filosof...,* hal. 132.

mungkin menjadi pemikiran melalui aktivitas pemahaman. Dalam cara ini pengalaman inderawi subjektif memungkinkan untuk ditransformasikan menjadi pengetahuan konseptual yang objektif.[159]

Pada kajiannya tentang kausalitas-sebagai respon kritisnya atas kausalitas Hume, Kant mengartikan kata "kausalitas" secara umum dalam dua pengertian. *Pertama,* Ia dapat berarti "kekuatan untk menghasilkan efek"; dan *kedua,* dapat berarti "tindakan kausal".[160] Dalam kritiknya tentang "pengalaman kausalitas"versi Hume, menurut Kant keputusan tentang hukum kausalitas "setiap perubahan harus memiliki sebab" tidak ditemukan dalam pengalaman manusia. Juga bukanlah sekedar hasil kebiasaan manusia. Benak manusia menurut Kant, tidak sekedar pasif menerima data-data inderawi, karena hal itu berarti benak manusia hanya menerima informasi tentang objek tertentu saja bukan semua objek. Sedangkan, benak manusia bagi kant membuat keputusan tentang semua objek, bahkan objek-objek yang belum dialami dan objek-obejek sungguh bekerja sesuai dengan keputusan yang kita buat tentang mereka (misalnya, keputusan tentang kausalitas). Benak manusia, menurut Kant, adalah aktivitas yang memaksakan struktur-strukturnya ke data-data inderawi yang disampaikan dari semesta luar. Berpikir bagi Kant tidak semata menerima kesan inderawi saja tetapi juga membuat keputusan tentang apa yang manusia alami. Seperti halnya orang yang menggunakan kacamata berwarna kuning akan melihat segala sesuatu berwarna kuning. Setiap manusia tidak dapat dihindarkan berpikir tentang objek-objek sesuai dengan struktur benaknya.[161]

Dengan kepercayaannya setiap kejadian memiliki sebab, Kant menyatakan bahwa itu merupakan pengalaman objektif

---

[159]Diane Collinson, *Lima Puluh Filosof...,* hal. 132.

[160]M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality...,* hal. 82-83.

[161] Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektivisme...,* hal. 59.

bagi orang-orang yang memiliki kesan tersebut. Prinsip tersebut memberikan objektivitas dengan memungkinkan sebuah kejadian di 'tempatkan' dalam rangkaian kejadian pada waktunya-dengan penyebab yang secara mutlak mendahului kejadian yang ditimbulkan. Kejadian tersebut merupakan sebuah pengalaman yang mungkin bagi yang lain karena kejadian tersebut tunduk pada hukum kepatian dan universal. Pada tataran ini, Kant ingin mengkritisi asumsi dasar Hume tentang pengalaman manusia dalam melihat peristiwa kausal. Bagi Kant, kausalitas harus dilihat sebagai bagian dari struktur semua pikiran manusia, bukan sesuatu yang dicapai dengan sarana indera tetapi membutuhkan –apa yang disebut Kant– dengan "aplikasi dalam pengalaman".[162] Menurut Kant, manusia absah untuk menggunkan pernyataan sebab-akibat karena pernyataan itu merupakan salah satu dari kondisi universal yang membuat pengalaman objektif dunia penampakan menjadi mungkin.

Dalam hal ini, sesuatu yang benar-benar ada di hadapan kita dalam bentuk pengalaman inderawi disebut Kant dengan 'penampakan'. Mereka merupakan penampakan-penampakan karena apa yang hadir di hadapan kita adalah apa yang tampak pada kita sebagai akibat dari model penerimaan kita akan daya yang dihadapkan pada indera. Kant berargumen bahwa kita dapat memiliki pengetahuan akan kausalitas di dunia penampakan, karena konsep murni mengenai kausalitas digambarkan kepada manusia dalam penomena yang dapat diobservasi dari dunia itu dan penilaian kita yang dibuat sesuai dengannya secara universal valid. *Dus,* dalam menetapkan kesimpulan-kesimpulannya, Kant dianggap telah mengatasi skeptisisme Hume mengenai pengetahuan dunia alam semesta, bahkan mengabsahkan skeptisismenya tentang proposisi metafisis. [163]

---

[162] Diane Collinson, *Lima Puluh Filosof...,* hal.132.
[163] Diane Collinson, *Lima Puluh Filosof...,* hal 135.

Menurut Amin Abdullah, penting untuk ditekankan, apa yang ingin ditekankan Kant pada kajiannya tentang sebab-akibat adalah adanya prinsip kausalitas itu sendiri. Keyakinan Kant bahwa setiap hukum kausal melibatkan keniscayaan, tampaknya dipupuk oleh keyakinannya bahwa tatanan dunia yang dikenal diberlakukan melalui akal budi. Tesis utama Kant adalah bahwa pengamatan-pengamatan kita yang bersifat partikular harus ditopang oleh "prinsip-prinsip rasio", dan yang sangat penting adalah bahwa dengan prinsip tersebut diperoleh tatanan kausal yang komprehensif mengenai sejumlah data.[164]

Akhirnya, menyikapi kritik Kant terhadap penolakan Hume atas hubungan sebab-akibat, penulis menangkap sikap yang lebih kritis dari Kant ketika mengelaborasi problematika kausalitas. Kant terlihat lebih "cerdas" mengungkapkan pandangan filosofisnya ketika membedah wilayah tapal batas pengetahuan manusia dalam menangkap fenomena serta peristiwa kausal. Bagi Kant, kesimpulan kita atas relasi sebab-akibat sesungguhnya dapat bersifat subjektif sekaligus objektif. Kant setuju dengan Hume bahwa pengetahuan manusia memiliki sejumlah keterbatasan-keterbatasan dalam memahami logika kausalitas. Namun dengan lebih kritis Kant tidak skeptis seperti Hume. Dia tetap mengakomodasi potensialitas manusia agar menemukan asumsi-asumsi positip pada peristiwa sebab-akibat. Dalam hal ini, Kant menganggap bahwa problema krusial hubungan kausal bukan terletak di tempat kejadiannya sesungguhnya, tetapi lebih bergantung kepada asumsi-asumsi internal cara pandang kita terhadap peristiwa-peristiwa tersebut.

Menurut Kant, faktor manusialah yang menemukan dan merumuskan hukum kausalitas, lewat berbagai hasil kerja

---

[164] M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality...*, hal 81.

keras dan cucuran keringatnya sendiri tanpa harus kehilangan nuansa kedalaman nilai regeliusitasnya Kant berkata:

> *"...Reason has insight only into that which it produces after a plan its on, and that it must not allow itself to be kept, as it were, in nature's leading-string, but must itself show the way with principles of judgement based upon fixed laws, constraining nature to give answer to questions of reasons own determining. Accidental observations, made in obedience to no prevously thought-out plan, can never be made to yield a necessary law, which alone reason is concerned to discover. Reason holding in one hand its principles, according to which alone concordant appearance can be admitted as equivalent to laws, and in the other hand the expiriment which it has devised in conformity with these principles, must approach nature in order to be taught by it. It must not, however, do so in character of a pupil who listens to everything that the teacher chooses to say, but of an appointed judge who compels the withness to answer questions which has a him self formulated"*[165]
>
> *["...Sesungguhnya, akal pikiran manusia hanya bisa memahami segala macam fenomena alam lewat rumusan atau patokan yang telah dirancangnya sendiri jauh sebelumnya. Fenomena-fenomena alam itu tidak semestinya dibiarkan begitu saja melekat pada kekuatan-kekuatan alam seperti aslinya, (melainkan akal manusia yang harus memaksa) alat untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang disusun sendiri oleh akal manusia. Pengamatan atau penelitian yang sekilas atau aksidental yang tidak direncanakan matang jauh sebelumnya, tidak akan menghasilkan kaidah-kaidah hukum yang kokoh, di mana memang hanya akal sendirilah yang berkepentingan untuk dapat menemukan dan merumuskannya. Di lain pihak akal memang perlu memegang teguh prinsip-prinsip dasar*

---

[165] Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft* (*Critique of Pure Reason*), terj. Norman Kemp Smith, (New York: St. Martin Press, 1965), B. XIII, hal. 20.

hukum yang telah ditentukan dan dirumuskan sendiri sebelumnya, dan hanya lewat prinsip-prinsip dasar tersebut fenomena alam yang lain yang serupa dapat dinyatakan tunduk pada ketentuan hukum yang sama. Di sisi lain, percobaan-percobaan lain yang akan dilaksanakan pada masa yang akan datang dapat dirancang berdasarkan prinsip-prinsip utama hukum yang telah ditemukan sebelumnya dan lewat berdasarkan patokan hukum itu percobaan berikutnya dapat memahami sekaligus menjelaskannya. Yang pasti, dalam melaksanakan pekerjaan seperti itu, akal tidak boleh bertindak seperti seorang murid yang hanya puas dengan mendengarkan keterangan-keterangan yang telah dipilihkan oleh gurunya, tetapi hendaknya dia bertindak seperti seorang hakim yang bertugas menyelidiki perkara dan memaksa para saksi untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang ia sendiri dirumuskan dan dipersiapkan sebelumnya].

BAB VI

PENUTUP

KAUSALITAS AL-GHAZÂLÎ-HUME:

Sebuah Pembacaan Ulang

Kajian kausalitas natural telah banyak dilakukan baik para filosof, teolog, dan bahkan kaum saintis. Mereka menawarkan perspektif berbeda-beda bagaimana konsep sebab-akibat ini dipahami sebagai sebuah hukum universal (*universal law*) dan mengapa ia menjadi hubungan kemestian (*necessary relation*) di antara dua hal. Menurut pandangan teolog, terjadinya sebab-akibat pada alam adalah intervensi Tuhan. Tuhan merupakan sebab utama (*real cause*) dari semua hal yang terjadi dengan kekuasaan-Nya.

Akan tetapi terhadap asumsi teologis ini, persoalan yang kemudian muncul adalah; "Bagaimana misalnya kita melihat sebab dari kasus jatuhnya sebuah batu ketika ia dilemparkan?" Apakah batu jatuh karena adanya daya gravitasi bumi? Sifat alamiahnya ketika dilempakan tangan? Keinginan dari orang yang melempar? Atau karena adanya potensialitas masing masing sebab tersebut yang telah diciptakan Tuhan di dalamnya?

Pada tataran ini dalam pandangan saintis dan filosof, pada kasus jatuhnya batu, yang menjadi sebab adalah "tindakan" dari orang yang melemparkannya. Artinya,

sebab itulah yang paling konkrit menjadi sebab efektif (*effecient cause*) dari peristiwa kasus jatuhnya sebuah batu. Di sini terlihat bahwa kaum filosof dan saintis berupaya untuk mempresentasikan argumentasi yang logis dan faktual. Hal ini terlihat dari refleksifitas penjelasan dan argumentasi Ibn Rusyd dan Immanuel Kant ketika keduanya menolak pandangan kausalitas Al-Ghazâlî -Hume.

Bersandarkan argumentasi-argumentasi kritis Ibn Rusyd dan Kant, tampaknya penolakan kausal Al-Ghazâlî-Hume berhadapan dengan kondisi absurditas tembok dialektis positivisme kehidupan manusia. Al-Ghazâlî-Hume terlihat tidak mampu untuk mencari situasi yang kondusif menghadapi urgensitas hukum kausalitas untuk kepentingan hidup manusia. Meski begitu, di sini penting untuk diklarifikasi lebih jauh bahwa; Apakah keduannya benar-benar menolak eksistensi kausalitas? Bagaimana secara objektif memahami konsepsi Al-Ghazâlî-Hume tentang teori kausal?

Sebelum menjawab persoalan-persoalan ini, harus diakui bahwa dalam dinamika sejarah pemikiran kontribusi Al-Ghazâlî-Hume sangatlah penting. Semua itu terlihat dari munculnya respon, baik positif maupun negatif, atas keberadaan sosok keduanya.

Secara objektif, hampir berbagai literatur historiografis mengakui bahwa Al-Ghazâlî-Hume adalah individu-indivadu yang *unique*. Terhadap Al-Ghazâlî, berbagai kalangan sarjana klasik maupun kontemporer, baik cendikiawan Islam ataupun orientalis, umumnya sepakat memandang bahwa Al-Ghazâlî adalah tokoh khazanah pemikiran Islam yang berharga.[1] Al-Subkî malah berkata: *"Jika harus ada lagi seorang nabi setelah Muhammad, maka pastilah Al-Ghazâlî orangnya"*.[2] Senada dengan Al-Subkî, Watt

---

[1] Untuk pandangan ini, lihat kembali **bab III,** tentang Biografi Al-Ghazâlî yang telah penulis deskripsikan.

[2] Al-Subkî dalam *Thabaqât Al-Syâfi'iyyah Al-Kubrâ*, vol. IV, (Cairo: 1324/1906), hal. 101.

juga mengungkapkan bahwa sosok Al-Ghazâlî telah diakui, baik oleh orang-orang Islam maupun oleh sarjana-sarjana Eropa, sebagai Muslim terbesar setelah Muhammad. Apakah dalam penilaian ini – menurut Watt – jujur atau tidak, khususnya bagi sarjana-sarjana Eropa, Al-Ghazâlî tetap dianggap sebagai Muslim yang sangat fenomenal.[3]

Dalam bidang pemikiran, Al-Ghazâlî banyak meninggalkan berbagai warisan karya-karya agung yang bahkan sampai saat ini masih terus menjadi pusat kajian berbagai cendikiwan di belahan dunia. *Magnum opus*-nya *"Ihyâ 'Ulum al-Dîn"* (Menghidupkan kembali Ilmu-Ilmu Agama) telah mewarnai cara pandang dan pola hidup keberagamaan masyarakat Muslim dari zaman ke zaman.

Sementara itu, Hume juga mendapatkan tempat penting dalam sejarah.[4] Statemen ahli filsafat idealis Britania James Hutchison Stirling bahwa; *"Hume is our Politics, Hume is our Trade, Hume is our Philosophy, Hume is our Religion"*,[5] adalah refleksitas cerminan posisi strategis Hume dalam dinamika pemikiran. Legasi karya-karya tulisnya sangat berdampak pada berbagai disiplin keilmuan, yang tidak hanya berpengaruh di saat dia masih hidup, tetapi juga berlanjut kepada generasi setelahnya sampai saat ini. Bagian dari arti penting itu adalah kontribusinya pada pendekatan skeptis-filosofis yang dia tawarkan. Secara filosofis, Hume menggugah manusia untuk mempertanyakan–mempertanyakan kembali berbagai ragam pengetahuan yang dimiliki, dari mana ia berasal, serta cara bagaimana kita mendapatkannya. Bahkan, dengan ekstrimnya, Hume juga menggugat kembali arti pentingnya kepercayaan-kepercayaan manusia terhadap agama dan argumentasi kita tentang adanya Tuhan.

---

[3] W. Montgomery Watt, *Islamic Theology and Philosophy an Extended Survey*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), hal. 85.

[4] Lihat kembali **bab IV**, dalam buku ini.

[5] *David Hume–Life and Writing* (The Internet Encyclopedia of philosophy).

Pada konteks ini, secara historis tidak dapat dibantah bahwa Al-Ghazâlî-Hume adalah figur-figur fenomenal. Karena itu, jika kita menelaah penolakan keduannya atas hubungan kausal, menurut hemat penulis, diperlukan pemahaman yang integral dan holistik terhadap asumsi-asumsi dasar pemikiran mereka.

Terhadap Al-Ghazâlî, keinginan untuk mempertahankan kebenaran proposisi agamalah yang menggiringnya membuat analisis tajam dan sangat kritis tentang kausalitas.[6] Bagi M. Amin Abdullah, apa yang dilakukan Al-Ghazâlî adalah jelas-jelas menunjukkan orisinalitas pemikirannya yang luar biasa.[7] Dan, meski umumnya cendikiawan kontemporer sepakat bahwa Al-Ghazâlî dianggap telah menafikan kausalitas,[8] namun menurut Majid Fakhri yang ditolak Al-Ghazâlî adalah dimensi ontologis kemestian sebab-sebab (*ontological causes necessity*) *per se*. Al-Ghazâlî dianggap tetap menerima asumsi logisnya.[9] Bahkan tegas Massimo Campanini, dalam hal ini adalah salah jika kita menganggap bahwa Al-Ghazâlî menolak secara mutlak keberadaan kausalitas alamiah. Menolak fakta bahwa api telah membakar kapas adalah sangat absurd. Bagi Massimo Campanini, sesungguhnya yang ditolak Al-Ghazâlî adalah keberadaan hubungan "yang niscaya"

---

[6]Lihat misalnya komentar-komentar seperti, M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazâlî Metaphysics," dalam M.M. Sharif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, vol. I, (Pakistan: Royal Book Company, 1983), hal. 614; Stephen Riker, "Al-Ghazâlî on Necessity Causality in the Incoherence of the Philosophers", dalam *The Monist*, vol. 79, No. 3, hal-315; Leor Halevi, "The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali" dalam *Journal of the History of Ideas*, (Inc. 2002), hal. 23; Massimo Companini, "Al-Ghazâlî", dalam Seyyed Hossien Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, vol. I, (New York: Routledge, 1996), hal. 263; M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazal and Immanuel Kant*, (Turki: Türkiye Diyanet Vakfi, 1992), hal. 72.

[7]M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality...*, hal. 72.

[8]Lihat misalnya komentar Alai Alon, "Al-Ghazâlî on Causality," pada *Journal of the American Oriental Society*, 100, 3, (1980), hal. 397.

[9]Majid Fakhri, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, (London: Goerge Allen and Unwin, Ltd., 1958), hal. 60.

antara sebab dan akibat yang terlepas dari kehendak Tuhan yang menciptakan hakekat membakar. Jika dunia–yang mungkin (*contingent world*) adalah dunia tempat segala kemungkinan (*the world of all possibility*), Al-Ghazâlî mengklaim bahwa kemungkinan ini hanyalah area tindakan bebas Tuhan. Kesulitannya bukan terletak pada kebenaran objektif hal-hal konkrit hanya karena Tuhan menciptakan mereka. Problem epistemologisnya terletak terletak pada ketidak-mungkinan menghubungkan secara langsung suatu akibat kepada suatu sebab. Sebab-sebab dapat senantiasa hipotetis, dan satu-satunya kepastian yang kita miliki merupakan akibat-akibat dari kehendak Tuhan.[10] Menurut Al-Ghazâlî faktor penguat satu-satunya untuk mempercayaai pertalian sebab-akibat adalah pengalaman, dan hak kita untuk mengungkapkan atau menyatakan hasil hasil pengalaman seperti itu adalah sangat terbatas. Bagi Oliver Leaman, Al-Ghazâlî menganggap para filosof tidak mempunyai bukti-bukti lain kecuali pengamatan pada kejadian pembakaran, ketika ada kontaks kapas dengan api, dan pengamatan membuktikan bahwa hal itu hanyalah keserentakan atau kebersamaan waktu, bukan suatu sebab-akibat, dan kenyataannya tidak ada sebab lain kecuali Tuhan.[11]

Di sini, kita mengetahui bahwa Al-Ghazâlî mendahului Hume dalam teorinya bahwa hubungan kausalitas hanyalah penampakan dan merupakan efek dari kebiasaan manusia mengaitkan dua kejadian yang berlangsung secara konsisten dalam alam. Bagi Al-Ghazâlî "kontinuitas kebiasaan (*'âdah*) berkenaan dengan mereka (yaitu, hal-hal yang kelihatannya niscaya, tetapi sebenarnya hanya mungkin), dari waktu ke waktu, menanamkan dengan kuat

---

[10]Massimo Companini, "Al-Ghazâlî", dalam Seyyed Hossien Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic...*, hal. 262-263; Lihat juga keterangan Leor Halevi, "The Theologian's Doubts..." dalam *Journal ofthe History...*, hal. 38.

[11]Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hal. 77.

dalam pikiran kita kesan aliran (*jarayân*) yang sesuai dengan kebiasaan yang lalu sehingga (kontinuitasnya) tidak dapat dipisahkan dari hal-hal tersebut"[12]

Al-Ghazâlî mengemukakan konsep yang sama di tempat-tempat yang lain dalam *Tahâfut*. Namun, dia selalu menekankan kenyataan bahwa Tuhanlah yang menciptakan kaitan antarfenomena mengenai apa yang secara lahiriah tampak berhubungan. Tuhanlah yang menentukan (*taqdîr*), yang menciptakan (penampakan-penampakan) dalam suatu rangkaian (*'alâ al-tasâwuq*). Menurut Al-Ghazâlî, Tuhan dapat saja menjungkirbalikkan hukum-hukum alam dan menundukkan fungsi-fungsi alam kepada hukum yang sama sekali baru (di sinilah mukjizat kemudian mendapatkan tempat). Akan tetapi, bagi Al-Ghazâlî, ini tidak berarti bahwa Tuhan benar-benar bertindak dengan cara seperti itu atau bahwa Dia tidak memberikan sifat-sifat alamiah kepada api atau air untuk membakar dan memadamkan.

Sementara itu, Hume sendiri juga mengakui bahwa hubungan kausal sangatlah penting, dia bahkan menyebutkannya sebagai *"the cement of the universe"*.[13] Menurut A. C. Ewing, Hume tidak menafikan secara *a priori* prinsip bahwa semua perubahan memiliki sebab, dan bahwa prinsip ini adalah asumsi yang penting dalam ilmu pengetahuan. Tegas A. C. Ewing, yang jadi persoalan bagi Hume sebenarnya adalah bahwa anggapan tersebut telah memunculkan berbagai kesulitan-kesulitan filosofis, yang membuatnya tidak bisa dijustifikasi atau dipertahankan.[14] Bagi Hume, gagasan keterkaitan wajib antara sebab-akibat bukan pada objek yang kita amati, melainkan hanya pada subjektifitas pikiran kita, khususnya dari hukum psikologis penggabungan gagasan. Setelah kita mengamati konjungsi

---

[12]Massimo Companini, "Al-Ghazâlî", dalam Seyyed Hossien Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic...*, hal. 263.

[13]"Hume and Causality" (The Internet Encyclopedia of philosophy).

[14]A.C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy*, (New York: Collier Books, 1962), hal. 171.

konstan api dan rasa terbakar pada jari misalnya, kita merasakan pentingnya pikiran untuk mengkaitkan api dan membakar. Setelah kita mengalami **A** diikuti oleh **B** berulang-ulang, dengan penggabungan gagasan kita akan tahu bahwa **B** setelah **A** terjadi terlebih dahulu. Dan, meski merasa terpaksa, kita memiliki perasaan dorongan untuk mengharapkan terjadinya **B**.[15]

Di sini, Hume ingin menunjukkan bahwa pentingnya hubungan kausal bukanlah hubungan objektif antara benda-benda yang bisa diteliti, ia lebih merupakan dorongan inter-subjektif. Hubungan kausal tidak bersuber pada kesan indera tetapi hanya bersumber pada hukum psikologis kita sendiri. Bagi Hume "objek-objek tidak memiliki keterkaitan yang bisa diteliti, juga tidak berasal dari prinsip apapun kecuali kebiasaan di mana kita menarik suatu kesimpulan dari satu ke yang lainnya"[16] Dalam hal ini Hume memaknai kembali gagasan kausalitas. Untuk Hume, sebab adalah objek yang berada dalam ruang konstan dan terkait sementara dengan sebab lain sehingga pengalaman mengenai sesuatu mendorong pikiran kita untuk mengharapkan pengalaman lain. Inilah, tegas Hume, yang bisa dimaksudkan dengan kausalitas.

Berpijak pada alur argumentasi Al-Ghazâlî-Hume, menurut hemat penulis, sesungguhnya terdapat cara pandang yang kritis dari keduanya terhadap arti, makna dan konsep kausalitas. Artinya, jika mereka menolak dan menegasikan hukum wajibnya sebab-akibat, bukan kemudian harus dijustifikasi bahwa keduanya sama sekali tidak mengakui adanya kausalitas. Bagi Al-Ghazâlî, yang ditolak adalah anggapan baku dan absolut bahwa terdapat efek kemestian bagi satu benda untuk mengakibatkan benda

---

[15]T.Z. Lavie, *David Hume: Risalah Filsafat Empirisme*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), cet.I, hal. 51-52.

[16]David Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. I, (London: J.M. Dent & Sons Ltd., 1964), hal. 78.

yang lainnya, atau satu peristiwa untuk peristiwa lainnya. Hal ini jelas-jelas mereduksi eksistensi Tuhan sebagai pencipta dan pendesain alam ini. Selain itu, menurut Jalal al-Haqq, perlu diperhatikan bahwa orientasi kritik kausalitas Al-Ghazâlî juga harus dipahami sebagai bagian dari program umumnya, yakni pembaruan (*tajdîd*).[17] Agama menurut Al-Ghazâlî harus dipertahankan dari serangan filsafat. Keyakinan dan sikapnya ini dinamikanya terkait erat dengan respon kritis terhadap pemikiran filosof Muslim. Karenanya, secara sosio-historis argumentasi Al-Ghazâlî tentang hubungan kausal tidak bisa dijadikan tolak ukur atau standar holistik bahwa begitulah cara pandang dan sikap Al-Ghazâlî sesungguhnya.

Pada kasus Hume, sesunguhnya dia mencoba untuk memaknai serta mengkaji secara empiris-filosofis tentang fenomena hubungan kausal. Tampak dalam alur argumentasinya ketika menolak kemestian hubungan sebab-akibat, titik-tekannya lebih kepada persoalan bahwa sesungguhnya logika "hubungan wajib" tersebut telah memunculkan berbagai kesulitan-kesulitan empiris-filosofis yang tidak bisa dijustifikasi atau dipertahankan. Jadi letaknya bukan pada ada atau tidak adanya kenyatan kausalitas tersebut dalam dinamika kehidupan manusia.

---

[17]Jalal al-Haqq, "Al-Ghazâlî tentang Kausalitas, Induksi dan Mukjizat," dalam Jurnal *Al-Huda*, vol. II, no. 5, (Jakarta: Islamic Center, 2002), hal. 84.

BIBLIOGRAFI

'Abduh, Muhammad, Hasyiyah 'ala al-'Aqâid al-'Adudiah, Sulaimân Dunyâ (ed.), dalam *Al-Syakh Muhammad 'Abduh bayna al-Falâsifah wa al-Kalâmiyîn,* (Kairo: 'Isâ al-Bâbî al-Halabî, 1958).

Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam Di Era Postmodernisme,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), cet. I.

______, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet. II.

______, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazal and Immanuel Kant,* (Turki: Türkiye Diyanet Vakfi, 1992).

Abrahamov, B., "Al-Ghazâlî's Theory of Causality," dalam *Studia Islamica,* vol. 67, (1988).

Adian, Donny Gahral, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan: dari David Hume sampai Thomas Kuhn,* (Jakarta: Teraju, 2002), cet I.

Adler, Mortimer J., & William Gorman (ed.), *The Great Ideas: A Syntopicon of Great Books of the Western World,* (London: William Benton, Publisher, 1952).

Al-Ahwânî, Ahmad Fu'ad, *Al-Falsafah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Dâr al-Qalam, 1962).

_____, "Tahâfut al-Falâsifah li Al-Ghazâlî" dalam, *Turats Al-Insâniyyah*, vol. 5, No. 11, (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabi, 1966).

Alon, Alai, "Al-Ghazâlî on Causality," pada *Journal of the American Oriental Society*, 100, 3, (1980).

Arifin, Imran, (ed.), *Penelitian Kualitatif dalam Ilmu-Ilmu Sosial dan Keagamaan*, (Malang: Kalimasahada, 1996).

Al-Asy'arî, Abû Al-Hasan, *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn*, Hilmut Ritter (ed.), 2 Vols., (Constantinople: Mathba'ah al-Dawlah, 1930).

_____, *Al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah*, (Hyderabat, 1948).

Badawî, 'Abd Al-Rahmân, *Mu'allafât Al-Ghazâlî*, (Kairo: Al-Dâr al-Mishriyyah li al-Ta'lîf wa al-Tarjamah, 1961).

_____, *Histoire de la philosophie en Islam*, (Paris: J.Vrin, 1972).

Al-Baghdâdî, Abû Manshûr, *Kitâb Ushûl al-Dîn*, 1st ed., (Constantinople: Madrasah al-Ilahiyyât, 1928).

Bagus, Lorens, *Metafisika*, (Jakarta: Penerbit Gramedia, 1991).

_____, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996), cet. I.

Bakar, Osman, *Tauhid dan Sains: Essai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994).

_____, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu menurut Al-Farabi, Al-Ghazali, Quthb Al-Din Al-Syirazi*, (Bandung: Mizan, 1998), cet. III.

Bakhtiar, Amsal, "Problematika Teori Kausalitas Perbandingan antara Al-Ghazâlî dan David Hume," dalam *Mimbar Agama dan Budaya*, no. 29 th. XII, (Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat IAIN Jakarta, 1994/1995).

_____, *Problematika Metafisika dan Fisika dalam Filsafat Islam: Perbandingan antara Al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd,* (Jakarta: IAIN, 1998).

_____, *Filsafat Agama,* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), cet. I.

Bakker, Anton, dan A. Charris Zubaidi, *Metodologi Penelitian Filsafat,* (Yogyakarta: Penerbit Knisius, 1999), cet. VII.

Barbour, Ian G., *Religion in the Age of Science,* (London: SCM Press, 1990).

Bergh, Simon Van Den, (terj.), *Avarroes' Tahafut Al-Tahafut* (*The Incoherent of The Incoherence*), vol. I, (London: Luzac, 1954).

Bertens, K., *Sejarah Filsafat Yunani,* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1992), cet. IX.

Bierman, A.K., and James A. Gould, *Philosophy for a New Generation,* (New York: The Macmillan Co., 1973).

Bogdan & Biklen, *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods,* (Boston: Allyn and Bacon, 1982).

Capra, Fritjof, *Titik Balik Peradaban: Sains, Masyarakat dan Kebangkitan Kebudayaan* [terj. "The Turning Point: Science, Society and The Rising Culture"], (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1997).

_____, *The Web of Life*, (London: Harper Collins, 1996).

Collinson, Diane, *Lima Puluh Filosof yang Menggerakkan Dunia*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001), cet. I.

Companini, Massimo, "Al-Ghazâlî", dalam Seyyed Hossien Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, vol. I, (New York: Routledge, 1996).

Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, trans. Liadain Sherrard, (London: Kegan Paul International-Islamic Publication for The Institute of Ismaili Studies, 1993).

Cornman, James W., & Keith Lehrer, *Philosophical Problem and Arguments: An Introduction*, (London: Macmillan, 1968).

Cox, Harvey, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, (New York: The Macmillan Company, 1967).

Cummins, Robert, and David Owen (ed.), *Central Reading in the History of Modern Philosophy: Descartes to Kant*, (New York: Wadsworth Publishing Company, 1999).

Daudy, Ahmad, (ed.), *Segi-Segi Pemikiran Falsafi dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).

Davies, Paul, *Membaca Pikiran Tuhan: Dasar-Dasar Ilmiah Dunia Rasional*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), cet.I.

De Boer, T.J., *History of Philosophy in Islam*, trans. Edward R. Jones, B.D., (New York: Dover Publications, Inc., 1967).

Dreher, John P., "Causality" dalam *The Encyclopedia Americana: International Edition*, vol. 6, (New York: Americana Corporation, 1972).

Dunyâ, Sulaimân, *Al-Haqîqah fî Nazhr Al-Ghazâlî*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1971).

Edward, Paul, (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1972).

Ensiklopedi Indonesia, (Jakarta: Ictiar Baru Van Hoeve, 1982).

Ewing, A.C., *The Fundamental Questions of Philosophy*, (New York: Collier Books, 1962).

Fakhri, Majid, "The Classical Islamic Arguments for the Existence of God," dalam *The Muslim World*, 47, (1957).

_____, *Islamic Occasionalism and It's Critique by Averroes and Aquinas*, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1958).

_____, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung: Mizan, 2001), cet. I.

_____, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Colombia University Press, 1970)

_____, *"al-Masyâ'iyyah al-Qadîmah"* dalam Ma'în Ziyâdah (Ed.) *Al-Mausû'ah Al-Falsafiyyah Al-'Arabiyyah*, Cet I, Jilid II, (T.kp.; Ma'had al-Inmâ al-'Arabiyyah, 1988).

Al-Fayumi, Muhammad Ibrahim, *Al-Ghazâlî wa 'Alaqat al-Yaqîn bi al-'Aql*, (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Mishriyyah, 1976).

Flew, Antony, *A Dictionary of Philosophy*, edisi 2, (New York: St Martin's Press, 1984).

Frank, R.M., "The Structure of Created Causality According to Al-Asy'arî," dalam *Studia Islamica*, (G.-P. Maisonneuve-Larose: Paris), edisi 25.

Gardet, L., "'Illa", dalam B. Lewis (ed.), *et al.*, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III, (Leiden E.J. Brill, Luzac & Co., 1979).

Gazalba, Sidi, *Sistematika Filsafat*, buku III, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), cet. IV.

Al-Ghazâlî, Abû Hâmid, *Al-Munqidz min al-Dhalâl,* (Kairo: Mathba'ah al-A'lâmiyyah, 1303).

_____, *Al-Iqtisâd fî al-I'tiqâd,* Ibrahim Agah Cubukcu and Husseyin Atay (ed.), (Ankara: Ankara Universitesi, 1962).

_____, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* Jilid II, (Cairo, 1358 A.H.).

_____, *Maqâshid Al-Falâsifah,* Sulaimân Dunyâ (ed.), (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1960), cet. II.

_____, *Qanûnu Al-Ta'wîl,* Muhammad Husaini (ed.), (Mesir: Mathba'ah al-Anwâr, 1940).

_____, *Tahâfut Al-Falâsifah,* Sulaimân Dunyâ (ed.), (Misr: Dâr al-Ma'ârif, 1966), cet. IV.

Goldziher, Ignaz, *A Short History of Classical Arabic Literature,* trans. Joseph Desomoghy, (Hildesheim: Georgolm Verlags Buchhandlung, 1966).

Golshani, Mehdi, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an,* (Bandung: Mizan, 2003).

Goode, William J., & Paul K. Hatt, *Methods in Social Research,* (New York: Mc-Graw-Hill Book Company, 1952).

Goodman, Lenn Evan, "Did Al-Ghazâlî Deny Causality," dalam *Studia Islamica,* vol. 47, (Paris: G.-P. Maisonneuve-Larose, 1978).

Gregory, Andrew, *Eureka: Lahirnya Ilmu Pengetahuan,* (Yogyakarta: Jendela, 2002).

Hadiwijono, Harun, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2,* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), cet. VIII.

Halevi, Leor, "The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali" dalam *Journal of the History of Ideas,* (Inc. 2002).

Hall, Harrison, & Norman E Bowie, *The Tradition of Philosophy*, (California: Wadsworth Publishing Company, 1986).

Hamersma, Harry, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*, (Jakarta: Gramedia, 1992), cet. V.

Hamlyn, D.W., *The Penguin: History of Western Philosophy*, (London: Penguin Books Ltd, 1990).

Al-Haqq, Jalal, "Al-Ghazâlî tentang Kausalitas, Induksi dan Mukjizat," dalam Jurnal *Al-Huda*, vol. II, no. 5, (Jakarta: Islamic Center, 2002).

Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, (London: Maxmillan Ltd., 1973).

Hoodbhoy, Pervez, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas (Antara Sains dan Ortodoksi Islam)*, (Bandung: Mizan, 1996).

Hopkin, Richard H., & Aurum Stroll, *Philosophy Made Simple*, (New York: Made Simple Book Inc., 1958).

Hospers, John, *An Introduction to Philosophical Analysis*, (London: Roudledge, 1990).

Hourani, G. F., "The Dialogue between Al-Ghazâlî and the Philosophers on the Origin of the World," dalam *The Muslim World*, 48, (1958).

_____, "A Revised Cronology of Al-Ghazâlî's Writtings," dalam *Journal of the American Oriental Society* (JAOS), vol. 104, (1984).

Al-Hujwîrî, 'Alî ibn 'Utsmân, *The Kasyf al-Mahjûb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, terj. R.A. Nicholson, (Lahore, 1980).

Hume, David, *Enquiries Concerning The Human Understanding and Concerning The Principles of Morals*, L.A. Selby-Bigge (ed.), Second edition, (Oxford: Clarendon Press,1902).

_____, *A Treatise of Human Nature*, (London: J.M. Dent & Sons Ltd., 1964).

Ibn 'Asâkir, Abû Al-Qâsim, *Tabyîn Kadzib Al-Muftarî fî mâ Nushiba ilâ A-Imâm Abî Al-Hasan A-Asy'arî*, (Kairo:Mathba'ah al-Taufîq, 1972).

Ibn Rusyd, Abû Al-Walîd Muhammad, *Tahâfut Al-Tahâfut*, Sulaimân Dunyâ (ed.), (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964), cet. I.

Kamal, Zainun, "Kontroversi Ketokohan Imam Al-Ghazali" dalam, *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat*, vol. II, No. 1, (Jakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah, 2000).

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (*Critique of Pure Reason*) 1781, terj. Norman Kempt Smith, (New York St. Martin's Press, 1965).

_____, *Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysick* (*Prolegomena to Any Future Metaphysics*) Trans. Lewis White Beck, (New York: The Liberal Arts Press, 1951).

Kartanagara, Mulyadhi, "Ilmu Kalam" dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban*, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve).

_____, "Membela Kebenaran dengan Filsafat," kata pengantar dalam Hasan Bakti Nasution, *Filsafat Umum*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), cet. I.

Kattsoff, Louis O., *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), cet. IV.

Kim, Jaegwon, "Causation" dalam Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, (Cambridge University Press, 1995).

Kirk, G.S., J.E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, edisi II, (Cambridge: Cambidge University Press, 1983).

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolution*, (Chicago: Chicago University Press, 1970).

Lacey, A.C., dalam *A Dictionary of Philosophy*, (New York: Routledge, 1996), edisi III.

Lahn, Steven M., Patricia Kitcher & Goerge Sher, *Reason at Work: Introduction Reading in Philosophy*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1984).

Lavine, T.Z., *David Hume: Risalah Filsafat Empirisme*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), cet.I.

_____, *Petualangan Filsafat dari Socrates ke Sartre*, (Yogyakarta: Jendela, 2002).

Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, (Bandung: Mizan, 2001), cet.I

_____, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Leedy, Paul D., *Practical Research Planning and Design*, (Upper Saddle River, N.J. Merril, 1997).

Ma'luf, Luis, *Al-Munjid fî al-'Alâm*, (Beirut: Dâr al-Masyriq, t.t).

MacDonald, D.B., "Al-Ghazzâlî," dalam E. J Brill's, *First Encyclopaedia of Islam*, (Leiden-New York-Koln: E. J Brill's, 1993).

_____, The Life of Al-Ghazzâlî, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions," dalam *Journal of the American Oriental Society* (*JAOS*), vol. 20 (1899).

_____, "The Name Al-Ghazzâlî," dalam *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1902)

Makdisi, George, *The Rise of Colleges: Institution of Learning in Islam and the West*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

Marmura, Michael E., "Al-Ghazâlî 's Second Causal Theory in the 17th Discussion of His Tahâfut," dalam *Islamic Philosophy and Mistycism*, Parviz Morewedge (New York, 1981).

_____, "Al-Ghazâlî on Bodily Resurrection and Causality in Tahâfut and the Iqtishâd," *Aligarh Journal of Islamic Thought*, 1, (1989).

_____, "Al-Ghazâlî's Attitude to the Secular Science and Logic" dalam, G. F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, (Albany: Sunny Press, 1975).

_____, "Causation in Islamic Thought", dalam *The Dictionary of the History of Ideas*, vol. 1, (Electronic Text Center at the University of Virginia Library, 2003).

_____, "The Logical Role of the Argument from Time in the Tahâfut's Proof for the World's Preeternity" dalam *The Muslim World*, 49, (1959).

_____, "Al-Ghazâlî and Demonstrative Science", dalam *Journal of the History of Philosophy*, III, (1965).

Martin, Richard C., Marx Woodward & Dwi S. Atmaja, *Post Mu'tazilah: Geneologi Konflik Rasionalisme dan Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: Ircisod, 2002), cet. I.

Al-Marzûqî, A.Y., *Mafhûm al-Sababiyyah 'inda Al-Ghazâlî*, (Dâr bû Salamah li al-Thabâ'ah wa al-Nasyar, 1978.).

Mayer, Frederick, *A History of Ancient and Medieval Philosophy*, (New York: American Book Company, 1950).

_____, *A History of Modern Philosophy*, (California: American Book Company, 1950).

McCarthy, R.J., *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazâlî's Al-Munqidz min Al-Dhalâl and Other Relevant Works of al-Ghazâlî*, (Boston, 1980).

Moleong, Lexy J., *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Karya, 1989).

Mudhofir, Ali, *Kamus Istilah Filsafat dan Ilmu*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2001).

Muthahhari, Murthadha, *Tema-Tema Penting Filsafat Islam*, (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1993).

_____, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*, (Bandung: Mizan, 2002).

Nakamura, Kojiro, "al-Ghazâlî" dalam *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, (London and New York: Routledge, 1998).

Nasr, Seyyed Hossien, *Islamic Life and Thought*, (Albany: SUNNY Press, 1981).

_____, *Science and Civilization in Islam*, (Harvard University Press, 1968).

_____, *Three Muslim Sages*, (Cambridge: Harvard University Press, 1968).

_____, *Religion in the Order of Nature*, (Oxford: Oxford University Press, 1996).

_____, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, (Boulder: Shambhala Publications Inc., 1978).

Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 1986), cet. V.

_____, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), cet. III.

_____, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), cet. X

Owen, David, "Hume Versus Price On Miracles and Prior Probabilities: Testimony and The Bayesian Calculation." *Philosophical Quarterly*, 37 (1987).

Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': a Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Third edition, (Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies Toronto, 1978).

Qaradhâwî, Yûsuf, *Al-Imâm Al-Ghazâlî baina Mâdihihi wa Nâqidîhi*, (Dâr al-Wafa' wa al-Nasyr wa al-Tauzi', ..).

Quasem, M. Abul, *The Ethics of Al-Ghazâlî: A Composite Ethics in Islam*, (Selangor, 1975).

Rader, Melvin, *The Enduring Question: Main Problem of Philosophy*, (New York: Holt, Renehart & Winson, 1956).

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984).

Rayyan, Abû, *Al-Falsafah Al-Islâmiyah: Syakhsyiyyatuha wa Mazâhibuha* (Iskandaria: Dâr al-Qaumiyyah, 1967).

Reese, Wiliam L., *Dictionary of Philosophy and Religion*, (New York: Humanity Books, 1999).

Ridhâ, Muhammad Rasyîd, dalam *Tafsîr Al-Manâr*, vol. I-V, (Kairo: Dâr al-Manâr, 1367 AH), vol. IV.

Ridwan, M. Deden, (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, (Bandung: Nuansa, 2001), cet. I.

Riker, Stephen, "Al-Ghazâlî on Necessity Causality in the Incoherence of the Philosophers", dalam *The Monist*, vol. 79, no. 3.

Roth, John K., & Frederick Sontag, *The Question of Philosophy*, (California: Wadsworth Publishing Company, 1988).

Runes, Dagobert D., *Dictionary of Philosophy*, (New Jersey: Littlefield, Adam & Co., 1976).

Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy and it's Connection with Political and Social Circumstance from the Earliest Times to the Present Day*, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1946).

Safi, Louay, *The Foundation of Knowledge: Comparative Study in Islamic and western Method of Inquiry*, (Malaysia: International Islamic University Press, 1996).

Saliba, Jamil, *Târîkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub, 1973).

Salîm, Rasyad, *Muqâranah baina* Al-Ghazâlî *wa Ibn Taimiyyah* (Al-Dâr Al-Salâfiyyah, 1975).

Scruton, Roger, *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*, (London: Routledge, 1995)

Al-Shâdr, Muhammad Bâqir, *Falsafatunâ: Dirâsah Maudhu'iyyah fî Mu'tarak al-Shirâ' al-Fikri al-Qâ'im baina Mukhtalaf al-Tayyârât al-Falsafiyyah wa Khâshshah al-Falsafah al-Islamiyyah wa al-Mâddiyah al-Diyâliktikiyyah (al-Mârkisiyyah)*, (Beirut: Dâr al-Ta'âruf li al-Mathbû'ât, 1989).

Sharif, M.M., (ed.), *History of Muslim Philosophy*, (Pakistan: Royal Book Company, 1983).

Sheikh, M. Saeed, "Al-Ghazâlî Metaphysics," dalam M.M. Sharif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, vol. I, (Pakistan: Royal Book Company, 1983).

Shihab, Quraish, *Mukjizat Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2003), cet. XIII.

Smith, Margaret, *Al-Ghazâlî the Mystic*, (London: Luzac, 1944).

Solomon, Robert C., *Introducing Philosophy*, (New York: Harcourt brace Jovanovich Inc., 1981).

Al-Subkî, Tâj Al-Dîn, *Thabaqât Al-Syâfi'iyyah Al-Kubrâ*, (Cairo: 1324/1906).

Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), cet. II.

Sutrisno, FX. Mudji, (ed.), *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994).

Al-Suyuthi, Jalal al-Dîn, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.).

Al-Syahrastânî, 'Abd Al-Karîm, *Kitâb Al-Milal wa Al-Nihal*, Muhammad ibn Fath Allâh Al-Badrân (ed.), jilid I, (Kairo, 1951).

Tafsir, Ahmad, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Chapra*, Edisi revisi, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2003), cet. XI.

Taylor, Richard, "Causation" dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. II, (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1972).

Thobanah, Badawî, "*Muqaddimah Ihyâ'*," dalam *Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn*, Jilid I, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.).

Thomspson, J.B., *Critical Hermeneutics; a Study in the Thought of P. Ricoeur and J. Habermas*, (Cambridge: University Press, 1983).

'Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali,* (Lahore, 1977).

'Utsmân, 'Abd al-Karîm, *Sîrath Al-Ghazâlî wa aqwâl al-Mutaqaddimîn fihi,* (Damaskus, 1960).

Watt, W. Montgomery, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazâlî,* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963)

_____, *The Faith and Practice of Al-Ghazâlî,* (London: George Allen and Unwin,1953).

_____, *Islamic Theology and Philosophy an Extended Survey,* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985).

Webster, Noah, *Webster's New Twentieth Century Dictionary,* second edition, (Unabidged, 1978).

Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic,* (London: Macdonald and Evans Ltd., 1960).

Weinberg, Julius, "Causation" dalam *The Dictionary of the History of Ideas,* vol. 1, (Electronic Text Center at the University of Virginia Library, 2003).

Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of The Kalam,* (Cambridge, Massachussetts and London, England: Harvard University Press, 1976).

Zamrani, *Pengantar Pengambilan Teori Sosial,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992).

Zarqani Al-, Muhammad 'Abd al-'Adzîm, *Manahil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân,* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988).

Zwemer, S. M., *A Moslem Seeker after God: Showing Islam at it's the Best Life and Teaching of Al-Ghazâlî, Mystic and Theologian of the Eleventh Century,* (London, 1920).

GLOSSARIUM

Argumen Kosmologis:

Argumentasi ini (*cosmos* = alam) muncul dari kepercayaan bahwa alam pada wujudnya hanyalah bersifat mungkin (probabilitas). Karena itu ia bergantung kepada sebab untuk aktualisasi. Alam merupakan akibat (*effect*), dan membutuhkan adanya sebab (*cause*) atau 'penyebaban' (*causation*). Zat yang menyebabkan adanya alam tidak mungkin alam itu sendiri, sebagaimana kursi misalnya, yang tidak bisa menjadikan dirinya sendiri. Oleh karena itu maka harus ada Zat yang lebih sempurna dari alam yang tidak disebabkan oleh apapun yang diklaim sebagai *The First Cause* (sebab pertama).

Argumen Ontologis:

Argumentasi ini (*ontos* = sesuatu yang berujud) merupakan salah satu argumen tradisional yang yang diajukan oleh filsafat agama. Argumen ini misalnya dipelopori oleh Plato (428-348 SM), yang menyatakan tiap benda-benda di alam mestilah ada ideanya (konsepsi universal dari sesuatu) yang bersifat kekal lagi tetap. Idea-idea itu tidak terpisah, semuanya bersatu dalam sebuah idea yang tertinggi yang disebut dengan idea kebaikan atau Yang Mutlak Baik (*the absolute good*) sebagai sumber, tujuan, dan sebab segala yang ada.

Argumen Teleologis:

Argumen ini (*telos* = tujuan) sebagaimana ditegaskan William Paley (1743-1805 M) seorang teolog Inggris, bahwa alam raya ibarat sebuah jam. Semua struktur mekanisnya saling bekerja dengan teratur. Langit tinggi yang biru, matahari yang bersinar setiap hari, planet-planet berotasi secara teratur, semua yang terjadi bukan tanpa sebab dan tujuan. Di balik kejadian-kejadian ini mestilah ada yang mengatur dan menciptakannya. Henri More (penulis Inggris) dengan mendukung argumen Paley bahkan mempertanyakan, kenapa gigi seri tajam seperti pisau, sementara gigi geraham tumpul? Mengapa manusia memiliki tiga patahan (seperti engsel) di kaki, tangan dan jari-jari. Bukankah lebih enak jika memiliki dua atau empat patahan saja? Alasannya menurut More, semua tentulah ada Yang Maha Pintar yang mengatur dan mendesain semua itu dengan tujuan yang jelas.

Aristotelianisme:

Para pengikut Aristoteles umumnya disebut dengan istilah "Aristotelianisme", dan bukan "Peripatetik". Aristotelianisme bangkit di Alexandria pada abad pertama SM. Gerakan ini berpusat di Andronikus dari Rodi. Dialah yang menemukan kembali tulisan-tulisan Aristoteles setelah hilang selama setahun.

Cartesianisme:

Cartesianisme Sebuah faham rasionalistik dari sistem deduksi filsafat yang menyatakan telah memahami alam dan seluruh realitas (manusia, alam dan Tuhan) dengan menggunakan akal atau nalar saja, dan telah mencapai kepastian matematis penuh dalam pengetahuan ini dengan menggunakan deduksi logis dari aksioma-aksioma bukti diri. Tokoh utama dari Cartesianisme ini adalah Rene Descartes (1596-1650) yang dikenal sebagai Bapak Filsafat Modern. Julukan ini diberikan karena pengaruh Descartes atas terbentuknya kesadaran modern Eropa abad ke-17 M. Dalam karya magnum opus-nya *Discourse de la Methode* (Wacana tentang Metode) Descartes mendobrak total seluruh tradisi pemikiran. Dia menyatakan perlunya untuk

menolak segala sesuatu yang datang dari tradisi dan ototritas dengan menempatkan rasio subyek sebagai titik pangkal dari manusia berpikir yang merupakan pusat dunia. Descartes menolak segala kesan inderawi dan pengalaman empiris yang datang dari luar kepada kesadaran manusia.

Determinisme:

Istilah ini masuk dalam perbendaharaan filsafat melalui Sir Wiliam Hamilton. Dia menggunakan kata ini untuk membedakan pandangan Thomas Hobbes dari fatalisme. Determinisme (bahasa Inggris) berasa dari bahasa Latin 'determinare' yang berarti menentukan atau membatasi. Faham ini beranggapan bahwa setiap kejadian (peristiwa) "ditentukan". Artinya, tidak bisa terjadi kalau tidak ditentukan. Pandangan tersebut meniscayakan semua kejadian memiliki sebab.

Empiris:

Empiris (*empiricism*: Inggris) diderivasi dari *empiria, empeiros* (Yunani) yang artinya pengalaman atau *experientia* (Latin). Hal tersebut mengandung makna bahwa, (1). Sumber seluruh pengetahuan harus dicari dalam pengalaman; (2). Semua ide (gagasan) merupakan abstarksi yang dibentuk lewat menggabungkan apa yang dialami; (3). Pengalaman inderawi adalah satu-satunya sumber pengetahuan; (4). Semua yang manusia ketahui akhirnya bergantung pada data inderawi; (5). Akal budi tidak dapat memberikan pengetahuan tentang realitas tanpa acuan dari pengalaman inderawi. Lorens Sebenarnya secara axiologis, ada empat empiris dalam kehidupan manusia, yaitu: (1). Empiris sensual, sesuatu yang dapat diamati kebenarannya berdasarkan inderawi; (2). Empiris Logic, sesuatu yang dapat dihayati kebenarannya lewat ketajaman pikiran manusia dalam memberi makna atas indikasi empiris; (3). Empiris Etik, sesuatu yang dapat dihayati kebenarannya karena ketajaman akal-budi manusia dalam memberi makna ideal atas indikasi empiris; (4). Empirik Transendental, yang hanya diakui dalam penelitian fenomenologi.

Empirisme:

Empirisme (empiricism: Inggris) diderivasi dari empiria, empeiros (Yunani) yang artinya pengalaman atau experientia (Latin). Empirisme adalah pandangan bahwa pengetahuan tentang dunia didasarkan pada dan berasal dari pengalaman inderawi. Dalam sejarah filsafat, klaim empirisme ialah "tidak ada sesuatu dalam pikiran yang mulanya tidak ada dalam indera". Hal tersebut mengandung makna bahwa, (1). Sumber seluruh pengetahuan harus dicari dalam pengalaman; (2). Semua ide (gagasan) merupakan abstarksi yang dibentuk lewat menggabungkan apa yang dialami; (3). Pengalaman inderawi adalah satu-satunya sumber pengetahuan; (4). Semua yang manusia ketahui akhirnya bergantung pada data inderawi; (5). Akal budi tidak dapat memberikan pengetahuan tentang realitas tanpa acuan dari pengalaman inderawi.

Epistemologi:

Istilah epistemologi pertama kali dipergunakan oleh J.F. Ferrier, untuk membedakan antara dua cabang kajian filsafat, epistemologi dan ontologi. Wilayah epistemologi ini setidaknya berkaitan dengan metafisika, logika, dan psikologi. Epistemologi dapat diartikan sebagai studi yang menganalisa dan menilai secara kritis tentang mekanisme dan prinsip-prinsip yang membentuk keyakinan.

Al-Fârâbî:

Adalah Abû Nasr Al-Fârâbî yang dikenal sebagai Al-Fârâbî dan diberi gelar "guru kedua" (*al-mu'allim al-tsânî*) setelah Aristoteles. Dia lahir di Wasij (desa dekat Fârâb) Transoxiana, sebelah Utara Iran. Fakhri mengklaim bahwa al-Fârâbî merupakan filosof muslim pertama yang secara sistematis membangun dasar-dasar Neoplatonisme. Posisi uniknya dalam filsafat Islam tampak dari sejumlah risalah "metodologis"-nya, seperti, *Philosophy of Plato and Aristotle* dan *Reconciliation of Plato and Aristotle*, yang kesemuanya itu berupaya melapangkan jalan bagi pengembangan studi filsafat di kemudian hari. Dalam *Ihshâ Al-'Ulûm* (Enumerasi Sains), Al-Fârâbî mengantarkan para pembacanya pada kurikulum filsafat Yunani. Dan, penting untuk dicatat bahwa, al-Fârâbî

merupakan filsof Muslim pertama yang secara teliti mengupas problem klasik warisan Aristoteles mengenai nalar (*reason*) pada *Risâlah fi Al-'Aql* (Risalah tentang Nalar). Selain itu, dia secara kreatif juga telah megembangkan Neoplatonisme dengan teori emanasinya. Adapun salah satu kontribusinya dalam politik bisa kita baca pada *Al-Madînnah Al-Fâdhilah* (Kota Utama).

Form:

Istilah "form" bagi Plato merupakan dunia bentuk immaterial yang sempurna yang berada terpisah dari dunia obyek-obyek inderawi serta merupakan imitasi (*copy*) bentuk. Form bersifat abadi, ia tidak dapat dirobah, dan mereka tidak memerlukan penjelasan penyebab.

Kausalitas:

Kausalitas (bahasa Inggris: *causality*) secara etimologi diderivasi dari bahasa Latin "causa" (berarti sebab) atau "causalis" (yang termasuk dalam masalah). Sementara secara terminologi, kausalitas atau sebab-akibat memiliki beberapa pengertian, yaitu:

1) Kausalitas berarti – menunjukkan – masuknya suatu sebab atas akibatnya dan juga hubungan yang muncul sebagai akibat aktivitas ini;
2) Biasanya yang dimaksud kausalitas, ialah terjadinya hubungan melalui bekerjanya suatu sebab efisien;
3) Kausalitas juga (dalam kategori filosofis) menunjukkan kaitan genetik niscaya antara gejala-gejala. Salah satu dari gejala tersebut disebut sebab, yang menentukan lainnya (disebut akibat) atau konsekuensi.

Istilah 'penyebaban' disebut juga dengan istilah kausalitas. Prinsip penyebaban termuat dalam adanya hubungan yang bersifat mutlak antara sebab-akibat. Bagi skolastik, sebab merupakan prinsip sehingga sesuatu menjadi ada. Oleh karenanya, sebab selalu dikaitkan dengan akibat, lalu disebut sebab-akibat. Dalam sebab sudah termuat, – dengan salah satu cara – akibat. Berkaitan dengan ini dipandang bahwa suatu akibat tidak mungkin tanpa sebab. Sesuatu yang ada pasti memiliki sebab

untuk keberadaannya. Suatu perubahan dianggap tidak berubah dari dirinya sendiri. Ia berubah karena adanya alasan yang memadai (*sufficient reason*) sehingga berubah. Setiap yang berubah digerakkan oleh yang lain. Semua yang berubah pasti disebabkan. Oleh karenanya, termuat prinsip metafisik tentang penyebaban. Keniscayaan dan kemutlakan yang disimpulkan lewat hubungan antara sebab-akibat tidak perlu diragukan lagi.

Al-Kindî:

Adalah Abû Yusûf Ya'qûb ibn Ishâq, yang dikenal sebagai filosof Muslim pertama. Ibn Nadhim melaporkan bahwa kajian Al-Kindî tidak hanya berkenaan dengan filsafat Yunani saja, tetapi juga mencakup studi mengnai agama India, Chaldean, dan Harrân. Buku bukunya berjumlah sekitar 241 macam, besar dan kecil. Di antaranya meliputi tentang filsafat, logika, politik, astronomi, medis, dan musik. Di samping kajian yang luas, semua tulisannya mencerminkan komitmen kuat pada wacana rasional dan jalan filsafat. Dalam karyanya *"Al-Falsafah Al-'Ula"*, dia menegaskan bahwa "filsafat merupakan *'shina'ah'* manusia yang paling tinggi dan luhur".

Metafisika:

Metafisika (Yunani: *ta meta ta physica* ="hal-hal sesudah hal-hal fisik") sebagai "filsafat pertama" (atau *al-falsafah al-ûlâ* menurut al-Kindi). Bagi Aristoteles ia merupakan studi mengenai Yang Ada sebagai Yang Ada (*Being-as-such/Being-in-itself*), dan mengenai sifat-sifat yang inheren di dalamnya berdasarkan sifat dasarnya sendiri. Klaim-klaim seperti secara fundamental hanya terdapat satu substansi, atau setiap peristiwa mempunyai penyebab, adalah klaim metafisis. Dalam hal bahwa klaim itu menegaskan sesuatu mengenai keseluruhan apa yang ada. Aristoteles mempercayai akan adanya substansi yang murni *form* tanpa potensiality, yang dia sebut sebagai sang "penyebab gerak pertama" (*a first cause of motion*).

Miletos:

Miletos merupakan kota terpenting dari ke 12 kota Ionia. Ia berada di daerah bagian Selatan pesisir Asia Kecil yang mempunyai pelabuhan laut, dan merupakan tempat bertemunya banyak kebudayaan dan segala informasi. Menurut K. Bertens, Ionia merupakan daerah pertama di negeri Yunani yang mencapai kemajuan besar, baik pada bidang ekonomi maupun kultural. Miletos merupakan tempat lahirnya filsafat. para filosof seperti Thales (624-546 SM), Anaximenes (585-528 SM), Anaximandros (610-540 SM). Mereka ini umumnya dikenal sebagai filosof-filosof pertama dari Miletos yang berkonsentrasi pada filsafah alam. Ajaran filosof Miletos (Ionia) ini disebut sebagai "filsafat alam" karena perhatian mereka selalu dipusatkan pada alam. Kejadian serta fenomena alam seperti, perubahan siang dan malam, air laut yang surut dan pasang, panas dan dingin, selalu menarik perhatian mereka. Bagaimana perubahan-perubahan ini dapat terjadi? Apakah di balik semua ini terdapat sesuatu yang tetap (tidak berubah)? Untuk menjawab masalah tersebut, filosof dari Miletos ini kemudian mengkajinya secara rasional. Dari hasil penyelidikan mereka dapat disimpulkan bahwa; (1). Kejadian-kejadian pada alam tidaklah bersifat kebetulan semata, ia dikuasai oleh sebuah hukum; (2). Alam merupakan sebuah "kosmos" (dunia yang teratur), ia bukanlah "khaos" (dunia yang tidak beraturan).

Mu'jizat:

Diartikan sebagai "kejadian ajaib yang sukar dijangkau oleh kemampuan akal manusia". Pengertian ini menurut Quraish Shihab tidak sama dengan pengertian dalam istilah agama Islam. Kata mu'jizat terambil dari bahasa Arab *a'jaza* yang berarti "melemahkan atau menjadikan tidak mampu". Pelakunya (yang melemahkan)dinamakan mu'jiz dan bila kemampuannya melemahkan pihak lain sangat menonjol sehingga mampu membungkam lawan, maka ia dinamakan "mu'jizat". Tambahan ta' marbuthah pada akhir kata mengandung makna *mubâlaghah* (superlatif). Menurut Al-Suyuthi, mu'jizat adalah "sesuatu yang

menyalahi kebiasaan (*khariq al-'âdah*) disertai tantangan (*tahaddi*) yang tidak dapat dilawan". Menurut Al-Zarqani, mu'jizat adalah "sesuatu yang tidak dapat dilawan manusia baik secara sendiri-sendiri maupun berkelompok; ia menyalahi kebiasaan dan terlepas dari hukum sebab-akibat yang sudah umum diketahui (*kharij 'an hudud al-asbâb al-ma'rûfah*), dan ia diberikan kepada nabi-nabi sebagai penguat kenabian mereka".

Mu'tazilah:

Merupakan kelompok (mazhab) pemikiran dalam sejarah teologi Islam yang membawa pesoalan-persoalan teologis ('ilm kalâm) lebih rasional dan bersifat filosofis dibandingkan kelompok pemikiran teologi Islam lainnya. Menurut satu teori, asal-usul nama Mu'tazilah diberikan oleh Hasan Al-Bashri (w. 728 M) yang mengatakan "i'tazala 'annâ" (telah memisahkan diri dari kami) atas sikap Wâshil ibn 'Athâ' (w. 784 M) yang telah memisahkan diri dari halaqah Hasan Al-Bashri. Wâshil ibn 'Athâ' ini umumnya dikenal sebagai pendiri mazhab Mu'tazilah. Tesis utama kelompok ini adalah tentang keadilan dan keesaan Tuhan. Karena itu mereka dikenal sebagai "*ahl al-'adl wa al-tauhîd*". Di antara doktrin kontroversial mazhab ini adalah al-Qur'an adalah makhluq atau diciptakan (al-khalq al-qur'an) dan pandangan bahwa manusia memiliki kehendak bebas untuk berbuat (*qadr*). Menurut Richard C. Martin, sejarawan Barat menggolongkan Mu'tazilah sebagai kaum rasionalis dan teolog heterodox. Beberapa sejarawan dan heresiographer Muslim malah menjustifikasi para mutakallimûn Mu'tazilah sebagai kaum murtad.

Mulâzim:

Mulâzim (kata kerja, lâzama) adalah sinonim dari istilah shâhib (kata kerja, shâhiba), merupakan istilah teknis dunia pendidikan abad pertengahan. Istilah ini dalam sistem pendidikan modern dapat disejajarkan dengan mahasiswa tingkat pascasarjana. Mahasiswa pada tingkat ini telah terlibat dalam munâzarah (kegiatan debat), dan *ta'liq* (membuat catatan serta reportase tentang suatu topik yang berdasarkan ceramah atau buku seorang guru besar). Di masa dinasti Usmani, term mulâzim ini mengalami deviasi arti menjadi "asisten guru besar fiqh.

Neo-Platonisme:

Istilah ini digunakan oleh para sarjana modern untuk merujuk pada kebangkitan atau penyebaran kembali filsafat Plato. Terdapat tiga kebangkitan kembali yang penting. Pertama, berlangsung pada abad-abad Kristen awal dan mengalami kulminasi pada filsafat Plotinus di abad ke 3 Masehi. Kebangkitan kembali kedua, mendapat sumbernya di Italia, yang meliputi banyak aspek lain dari pemikiran Yunani awal di samping Platonisme. Puncak kebangkitan kembali yang ketiga, dibuka kembali oleh kaum Platonis Cambridge pada abad ke 17, dan meupakan reaksi terhadap pemunculan Aristotelianisme. Ketiga kebangkitan ini telah menegaskan elemen-elemen mistik pada pemikiran Plato. Menurut Lorens Bagus, Neoplatonisme bukan hanya suatu kebangkitan kembali filsafat Plato, sebagaimana dapat disimak dari nama itu, namun merupakan sistem filsafat yang mempunyai daya spekulatif yang besar. Sistem ini memadukan filsafat Platonis dengan trend-trend utama lainnya dari pemikiran kuno, selain Epikurianisme. Bahkan sistem ini mencakup unsur-unsur religius dan mistik, yang sebagiannya diambil dari filsafat Timur.

Ninewells:

Ninewells Tempat ini berada di daratan rendah Skotlandia, yaitu beberapa mil dari perbatasan Inggris. Ninewells, oleh beberapa penulis biografi Hume digambarkan sebagai "tempat paling menyenangkan yang bisa kita imaginasikan", yang memiliki aliran deras serta pemandangan indah di sungai Whiite-Adder dengan Gunung di kejauhan, desa kecil berisi rumah-rumah beratap jerami bersama adanya domba dan ternak merumput di lembah yang mengelilingi bukit.

Occasionalism:

Pandangan ini mendeskripsikan bahwa bangunan dasar realitas adalah atom-atom yang bisa menjelma dalam bentuk apa saja. Terjadinya perubahan ialah akibat pengaturan Tuhan atas atom-atom itu dengan cara tertentu. Pada diri mereka sendiri, atom-atom itu dapat dibentuk dan diatur menjadi apa saja.

Ontologi:

Ontologi – (*ontology*: Inggris) dari Yunani yaitu *on, ontos* (ada, keberadaan) – adalah teori yang 'ada' dan realitas. Istilah ini pertama kali digunakan oleh Rudolf Goclenius tahun 1636. Sementara Abraham Calovius menggunakan istilah ini bersama *metaphysica*. Ontologi sebagai istilah filsafat akhirnya dibakukan oleh Chirtian Wolff (1679-1754) dan Alexander Gottlieb (1714-1762). Wolff dalam *Philosophia Prima Sive Ontologia*, menegaskan bahwa metode ontologi adalah deduktif. Melalui cara ini, prinsip fundamental dari segala sesuatu ditetapkan dan bersifat non-kontradiktif. Bagi Wolff, seluruh alam semesta merupakan kumpulan *being* (keberadaan) yang masing-masing memiliki esensi. Meninjau persoalan, ontology adalah mengadakan penyelidikan terhadap sifat dan realitas dengan refleksi rasional serta analisis dan sintetis logikal. Di bidang ontologi perlu diadakan pemisahan antara *the real* (kenyataan) dengan *the appearance* (penampakan). Hal urgen di bidang ontologi ialah: "Apakah yang merupakan hakekat yang terdalam dari segenap kenyataan".

Paradigma Cartesian dan Newtonian:

Adalah pandangan yang meyakini bahwa alam, manusia, dan sistem sosial dianggap sebagai mesin besar yang diatur menurut hukum-hukum obyektif, mekanis, determinsitik, linier, dan materialistik. Cara pandang ini menempatkan materi sebagai dasar dari semua bentuk eksistensi, dan menganggap alam kosmos sebagai suatu kumpulan obyek-obyek yang terpisah yang dirakit menjadi mesin raksasa. Capra menyebut tokoh-tokoh Revolusi Ilmiah seperti Francis Bacon, Copernicus, Galileo, Descartes, dan Newton sebagai pembentuk cara pandang Cartesian dan Newtonian.

Peripatetik:

adalah suatu istilah yang berasal dari bahasa Yunani *peripatein* yang berarti berjalan dengan berkeliling. Kata tersebut juga merujuk kepada kata *peripatos* yang berarti serambi gedung olah raga di Athena, tempat di mana Aristoteles mengajar

sambil berjalan-jalan. Dalam tradisi filsafat Islam, istilah itu dikenal dengan *masysyâ'iyyah* yang berarti melangkahkan kaki dari satu tempat ke tempat lain. Penggunaan istilah peripatetik (*masysyâ'iyyah*) ini mengacu kepada metode mengajar Aristoteles yang menggembleng siswanya dengan cara berjalan-jalan. Oleh karena itu, istilah peripatetik mengacu pada seluruh bangunan filsafat Aristoteles.

Pendekatan Filsafat :

Filsafat (terdiri dari kata *philos* [yang berarti cinta] dan *sophos* [yang berarti kebijaksanaan]) meletakkan Tuhan berada pada titik akhir dalam pengkajiannya. Standar kebenaran bagi filsafat ialah rasio (akal).

Pendekatan Teologi:

Teologi (terdiri dari kata *theos* [yang berarti Tuhan] dan logos [yang berarti Ilmu]) memandang Tuhan sebagai titik awal pembahasannya. Ukuran kebenaran teologi adalah agama (wahyu).

Positivisme:

Positivisme (Inggris: *positivism*) dari bahasa Latin positivus, ponere yang berarti meletakkan. Ia merupakan suatu pandangan yang menyatakan bahwa ilmu-ilmu alam (empiris) sebagai satu-satunya sumber pengetahuan yang benar dan menolak nilai kognitif dari studi filosofis atau metafisik. Positivisme tampil sebagai jawaban terhadap ketidakmampuan filsafat spekulatif untuk memecahkan masalah filosofis yang muncul sebagai suatu akibat dari perkembangan ilmu pengetahuan. Aliran ini ditandai dengan "pendewaan" ilmu dan metode ilmiah.

Principle of Indeterminacy :

Pada abad ke-20, fisika telah mengembangkan perspektif baru ketika menjelaskan ruang dan waktu yang dirumuskan ke dalam 'Teori Relativitas'. Kajian ini juga telah membuka perspektif baru tentang fenomena dunia *sub microscopic* (dikenal dengan istilah fisika quantum). Fisika Quantum ini popular lewat teori

Ketidakpastiannya Heisenberg (1901-1976), yang dikenal sebagai seorang fisikawan Jerman dan telah mendapatkan hadiah Nobel untuk fisika di tahun 1932. Menurut teori Heisenberg ini, bahwa kita tidak akan dapat menemukan momentum serta posisi suatu partikel. Oleh karena itu watak dari masing-masing partikel kemudian tidak dapat diprediksikan. Menurut teori ini, semakin tepat partikel itu ditentukan maka akan semakin berkurang ketepatan dalam pengukuran momentumnya, demikian sebaliknya. Artinya, semakin akurat penentuan waktu dalam peristiwa-peristiwa yang terjadi pada atom, maka semakin sulit perubahan energi sistem atom untuk ditetapkan. Salah satu alasan ketidakpastian tersebut adalah adanya kenyataan bahwa proses pengukuran itu sendiri akan mengganggu partikel yang sedang diamati. Karena alasan inilah maka para ilmuan yang dipelopori Heisenberg juga Max Born, mulai mengarahkan perhatian mereka kepada "statistik" dan "Teori Kemungkinan" ketika menjelaskan fenomena dunia *misroscopic,* yang sebelumnya telah didominasi oleh mekanika klasik Newtonian, yang menyatakan bahwa "sebuah partikel mempunyai posisi dan momentum yang dapat ditentukan". Berdasarkan fakta fisika abad ke-20 ini, realitas hubungan sebab-akibab (kausalitas) dalam dunia fisik akhirnya menjadi sesuatu yang relatif dan tidak mutlak.

Prinsip Induksi:

Adalah prinsip yang membicarakan penarikan kesimpulan dari hal-hal yang khusus menjadi hal yang umum. Prinsip ini secara signifikan sangat berpengaruh memberikan kontribusi terhadap kemajuan ilmu pengetahuan manusia. Bahkan dalam perspektif metafisika prinsip induksi dipahami sebagai keyakinan bahwa hal-hal yang telah terjadi secara teratur di masa lampau akan terus menerus terjadi di masa depan. Masa depan akan mengikuti masa lampau.

Renaissance:

Renaissance dari bahasa Perancis (Latin: *re* dan *nasci*) berarti "kelahiran kembali" atau "kebangkitan kembali (*rebirth*)." Istilah

ini menunjukkan suatu gerakan yang menekankan otonomi dan kedaulatan manusia dalam berfikir, kebangkitan budaya seni dan sastra. Dalam sejarah, periodenya merentang dari abad ke-14 hingga abad ke-16 di Eropa dan lebioh khusus di Italia. Istilah ini mua-mula digunakan oleh sejarawan Jules Michelet tahun 1855 dan dikembangkan Jacob Burckhardt tahun 1860 memakainya pada judul karya-karya mereka tentang sejarah Perancis dan Italia. Periode renaissance ini muncul sebagai respon atas dominasi kebudayaan abad pertengahan yang, saat itu, alam pikiran dikungkung oleh Gereja. Kebenaran diukur berdasarkan ukuran dari Gereja (Kristen).

Ibn Rusyd:

Adalah Abû Al-Walîd Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd (Averroes) adalah filosof Islam terbesar dari dunia Islam Barat. Pengaruhnya tidak hanya diakui oleh masyarakat Islam melainkan juga oleh Eropa Kristen. Dia lahir sekitar 15 Tahun setelah wafatnya Hujjah Al-Islâm Al-Ghazâlî (1058-1111 M), salah seorang yang telah memberi kontribusi besar dalam pemikirannya. Ibn Rusyd merupakan seorang pemikir yang sangat produktif. Lewat misi mendamaikan agama dan filsafat, dia telah banyak sekali menghasilkan karangan dan ulasan-ulasan. Karya-karya itu tersebar dalam tema-tema filsafat, teologi, ilmu bahasa, kedokteran, fiqh dan lainnya. Bahkan kontribusinya pada bidang filsafat, teologi dan kedokteran sangatlah besar. Menurut Fakhri, jika disejajarkan dengan sumbangan Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ misalnya, Ibn Rusyd dianggap memiliki beberapa kelebihan fundamental. *Pertama,* kemahirannya menguraikan dan menginterpretasikan pemikiran Aristoteles. *Kedua,* sumbangsihnya dalam bidang yurisprudensi Islam. Dan ketiga, pemikirannya sangat signifikan terhadap teologi atau kalam. Di antara keunggulan itu, Ibn Rusyd telah menulis uraian yang paling ekstensif tentang semua karya-karya Aristoteles yang berkenaan dengan *Physycs, Metaphysics, De Anima, De Coele,* dan *Analytica posteriora.* Dia bahkan telah menulisnya dalam tiga versi komentar berbeda, yaitu; "komentar lengkap" (*al-Syarh al-Akbar/Comentary*), "komentar sedang" (*al-Syarh al-Awsath/Summary*), dan "komentar

singkat atau ringkasan" (*al-Talkhîsh/Resume*). Termasuk di dalamnya ialah parafrase Ibn Rusyd atas *Republic* karya Plato. Karya ini masih ada dalam terjemahan bahasa Ibrani, sedangkan karya lainnya terdapat dalam bahasa Latin, dan sejumlah karya saja yang ada dalam bahasa Arab.Komentar-komentar Ibn Rusyd mempunyai arti sangat penting bagi penyebaran filsafat Aristoteles di tengah-tengah kancah kefilsafatan dan ketuhanan, khususnya di dunia Barat. Oleh karenanya, dia dikenal sebagai orang yang berjasa di dunia Kristen Eropa berkat karya-karya Aristoteles (yang ditransmisikannya).

Sekular :

Sekular (*sacular* Inggris) dari Latin *saeculum* (dunia/abad) yang berarti "zaman sekarang" (*this present age*). Harvey Cox membedakan pengertian antara "sekularisasi" dan "sekularisme." Menurut Cox, sekularisasi mengimplikasikan proses sejarah yang tidak mungkin diputar kembali. Baginya, masyarakat perlu dibebaskan dari dari kontrol agama dan pandangan hidup metafisik yang tertutup (*closed metaphysical world-views*). Sementara itu, sekularisme adalah pengertian yang menunjukkan sebuah sikap idiologis. Sekularisme adalah sebuah pandangan hidup baru yang tertutup dan fungsinya sangat mirip dengan agama. Dalam perspektif sejarah, sekularisasi meripaakan proses situasi yang terbentuk sebagai respon terhadap dominasi gereja yang dianggap menghambat kemajuan penelitian ilmiah. Pada abad pertengahan (middle ages) otoritas gereja yang terlalu besar bertabrakan dengan dinamika kebebasan akal. Saat itu, revolusi ilmiah (*scientific revolution*) yang dirintis Copernicus lewat teori "heliosentris" dianggap bertentangan dengan ajaran Bibel. Pertentangan (*vis-a-vis*) antara akal dan otoritas keagamaan saat itu disebut dengan "*dark ages*" karena disubordinasikan di bawah Kitab Suci.

Ibn Sînâ:

Dalam sejarah pemikiran filsafat abad pertengahan, bagi Rahman, Ibn Sînâ atau Avicenna (Abû 'Alî al-Husayn ibn 'Abdillâh) merupakan sosok yang istimewa. Dia adalah satu-satunya filosof

Islam yang telah berhasil membangun sistem filsafat secara lengkap dan terperinci. Selain itu, Ibn Sînâ yang juga dikenal sebagai *"al-Syaikh al-Ra'is"* dalam autobiografinya dengan terang-terangan mengakui telah berhutang pada Al-Fârâbî. Dia menceritakan bahwa ketika membaca Metaphysis karya Aristoteles (satu-satunya bidang yang menurut Ibn Sînâ cukup pelik) yang telah dibacanya sebanyak 40 kali, (bahkan konon sudah menghafalnya) dia belum juga bisa memahami maksud penulisnya. Sampai kemudian ia menemukan risalahnya Al-Fârâbî *"on the Intentions on Metaphysics"*, yang setelah membanca karya Al-Fârâbî ini, dia kemudian berhasil memahami metafisika tersebut. Karya-karya terpenting Ibn Sînâ adalah *Al-Qânûn fî Al-Thibb, Al-Syifâ, Al-Najâh, 'Uyûn Al-Hikmah, Dânisynâma-yi 'Alâ'î*, dan *Al-Isyârât wa Al-Tanbîhât*. Sementara itu, *Al-Qânûn fî Al-Thibb* (TataAturan Medis) dan *Al-Syifâ* (Penyembuhan) telah menjadi referensi penting baik di dunia Timur maupun Barat hampir selama lima abad. Lihat Fazlur Rahman, "Ibn Sînâ" dalam M.M. Sharif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, vol. I, hal. 486-506; Syams C. Inati, "Ibn Sînâ" juga Seyyed Hossien Nasr, "Ibn Sînâ's Oriental Philosophy" dalam dalam Seyyed Hossien Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, vol. I, hal. 231251; Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*, hal. 147-183.

Skeptis:

Skeptis (Inggris: skeptic) derivasi Yunani "skeptikos" (reflektif, ingin tahu) dari "skeptesthai" artinya menyimak, memeriksa, memandang dengan cermat, semua itu bermakna: Orang yang sedang menunggu bukti yang lebih baik; Orang yang sikapnya kritis dan dengan demikian biasanya destruktif; Orang yang tidak mudah menerima pernyataan-pernyataan tanpa bukti yang meyakinkan; Orang yang tidak percaya dan memiliki keraguantentang-atau tidak meyakini suatu doktrin; Orang yang yakin akan skeptisisme dan atau menggunakannya sebagai metode filosofis. Sementara itu, Lorens Bagus dalam *Kamus Filsafat* lebih jauh menjelaskan bahwa skeptisisme ialah: Suatu paham bahwa kita tidak dapat mencapai kebenaran. Paham ini bisa

bersikap deskriptif: de facto kita tidak dapat mencapai kebenaran karena kondisi tertentu; atau preskriptif: seharusnya kita mendekati sesuatu dengan sikap skeptis karena kondisi tertentu; Suatu paham bahwa kita tidak dapat mengetahui realitas. Skeptisisme bisa melebar dari ketidak percayaan komplit secara total akan segala sesuatu ke keraguan tentatif akan proses pencapaian kepastian.

Sofis:

Istilah ini dipakai untuk mengacu kepada argumen yang halus, pintar dan dimaksudkan untuk menyesatkan. Dalam perspektif historis, aliran yang disebut sophistik ini tidak merupakan suatu mazhab. Para Sofis tidak mempunyai ajaran bersama. Sebaliknya Sophis dipandang sebagai suatu aliran atau pergerakan dalam bidang intelektual yang disebabkan oleh beberapa faktor yang timbul pada masa Socrates (469-399 SM). Nama "Sophis" (sophistês) tidak dipergunakan sebelum abad ke-5. Secara etimologis, sofis adalah "seorang bijaksana" atau "seorang yang mempunyai kelebihan dalam bidang tertentu". Namun, kata ini agak tepat dipakai dalam arti "sarjana" (cendikiawan). Herodotos memakai nama sophistês untuk Pythagoras (571-496 SM). Adapun secara khusus, nama sophistês dipakai untuk guru-guru yang berkeliling dari kota ke kota dan memainkan peranan penting dalam masyarakat Yunani di sekitar pertengahan ke dua abad ke-5. Pada perkembangan selanjutnya, nama sofis, berkonotasi jelek terutama karena kritikan Socrates, Plato dan Aristoteles. Salah satu tuduhannya adalah bahwa kaum sofis bersifat komersial untuk pengajaran yang mereka berikan. Pada dialog Protagoras, Plato menyatakan kaum sophis adalah "pemilik warung yang menjual barang rohani". Aristoteles juga mengarang buku "*Sophistikoi elenchoi*" (Cara-cara beragumen kaum Sophis); maksudnya, cara beragumentasi yang tidak sah.

Tahâfut al-Falâsifah:

Terma "*tahâfut*" secara etimologis berarti "keguguran dan kelemahan". Karya Al-Ghazâlî ini pada abad ke-13 M diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dengan judul "Destructione Philosophorum". Di sini tahâfut bermakna "keguguran,

kehancuran, atau keruntuhan". Dalam buku sanggahannya terhadap kaum Muslim dan Yahudi, Raymond Martin seorang filosof skolastik yang se zaman dengan St. Thomas Aquinas, menyebut *Tahâfut al-Falâsifah* Al-Ghazâlî sebagai "Ruina Philosophorum" (artinya, Kehancuran dan keruntuhan para filosof). Sementara itu, Van Den Berg, seorang orientalis yang menterjemahkan *Tahâfut al-Falâsifah* karya Ibn Rusyd, menyamakan istilah tahâfut dengan kata "incoherence" (ketidakkonsistensian), yang bermakna sebagai pertentangan pendapat dan pemikiran. Pemahaman ini juga sejalan dengan adalah terjemahan Sabih Ahmad Kamali, yang mengartikan *Tahâfut al-Falâsifah* sebagai "Incoherence of the Philosophers". Begitu pula di Indonesia, Tahâfut al-Falâsifah Al-Ghazâlî ini diartikan bermacam-macam. Misalanya, Harun Nasution menterjemahkannya menjadi "Kekacauan Pemikiran Filosof-filosof"; Ahmad Hanafi dengan "Berantakannya Filosof-filosof"; Ahsin Muhammad dengan "Kesesatan Kaum Filosof"; J.W.M. Beker dengan "Ketidakberesan Kekaburan dari Filosof"; Nurcholish Madjid dengan "Kekacauan Para Filosof"; Ahmad Daudy dengan "Keruntuhan Para Filosof"; dan banyak lagi terjemahan lainnya. Sementara dalam buku ini penulis condong sejalan Ahmadie Thaha (Pustaka Panjimas, 1986) dan Achmad Maimun (Islamika, 2003) yang mengartikan makna *tahâfut* sebagai "kerancuan". Pada konteks ini, menurut Zainun Kamal, sebagaimana juga ditegaskan Ahmad Fuad Al-Ehwani, bahwa perngertian tahâfut karya Al-Ghazâlî jika kita pahami secara utuh maka yang dimaksud oleh penulisnya adalah merupakan penjelasan beberapa kelemahan para filosof, yang secara lebih khusus dialamatkan kepada Al-Fârâbî serta Ibn Sînâ.

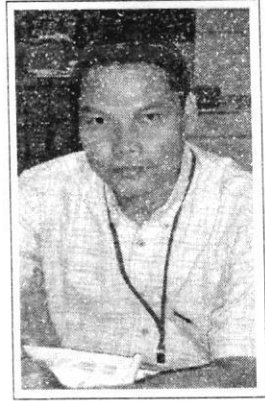
Ibn Thufail:

Adalah Abû Bakr ibn Thufail (Abubacer) dalam sejarah filsafat Islam di dunia Barat (Andalusia-Spanyol), merupakan sosok terkemuka . Dia lahir di Wâdi Asy, tidak jauh dari Granada, dan belajar ilmu kedokteran serta filsafat di Seville Cordoba. Dia memulai karirnya sebagai dokter praktek di Granada, yang lewat ketenararannya dengan jabatan itu, dia kemudian diangkat menjadi sekretaris gubernur. Ibn Thufail juga akhirnya

memangku jabatan sebagai hakim dan dokter utama untuk khalifah abû Ya'qûb Yusûf, khalifah yang bersimpati kepada studi filsafat serta sains dari Dinasti Al-Muwahhidûn (dinasti Muslim Barbar yang berkuasa di Maroko dan Spanyol di abad ke-12 dan 13 M). Dia banyak menulis tentang astronomi, medis, serta filsafat. Dalam karya terkenalnya *Hayy ibn Yaqzhân* (sebuah roman filsafat yang berisikan "kebijaksnaan Timur" [*Oriental Wisdom*]), dia berupaya dengan kreatif berupaya membuktikan kebenaran tesis kesatuan kebijaksanaan rasional dengan mistis melalui kisah fiktif.

Thûs:

Meliputi zona "Thaburan" dan "Tuqan," menjadi kota kedua terbesar di propinsi Khurâsân, setelah Nîsyâpûr. Tempatnya terkenal karena kesuburan tanah dan mineral yang dikandungnya. Negara ini berada dalam wilayah kekuasaan Islam sejak era pemerintahan khalifah 'Utsmân bin 'Affân, terletak di antara sungai Amu Darya Utara dan Timur serta wilayah pegunungan Hindukus Selatan di daerah Persia bagian Barat (saat ini Iran). Daerah ini lazim disebut dengan negeri Seberang Sungai (*mâ wara'u al-nahar*), yang lokasinya terbentang sampai ke Sijistan. Pada tahun 1220 M, kota ini dihancurkan oleh bala tentara Mongol. Di atas puing-puing kehancuran kota ini berdiri Masyhad.

PENULIS

H. AHMAD NAWAWI, MA. Dosen pada Jurusan Dakwah STAIN Palangka Raya, menyelesaikan pendidikan S-1 & S-2 nya di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (sekarang UIN) bidang konsentrasi Akidah Filsafat serta Pemikiran Islam. Beberapa semester juga pernah mendapatkan *scholarship* dari Islamic College for Advanced Studies (ICAS) London dan Universitas Paramadina pada M.A. course of Islamic Philosophy. Mantan santri Ponpes "Daarul Rahman" Jakarta dan alumni MAPK Yogyakarta –yang pernah aktif di teater dan Ushuluddin Band ini– semasa mahasiswanya juga intent terlibat pada forum kajian keagamaan Ciputat semisal FORMACI dan Plamboyan Shelter yang forumnya sering diidentikkan orang sebagai komunitas Islam mazhab Ciputat. Aktivitasnya di samping mengajar, juga banyak berpartisipasi dalam kegiatan ICRP Jakarta (Indonesian Conference on Religion and Peace) dan INTERFIDEI Yogya (Institute for Inter-Faith Dialogue in Indonesia), juga aktif menulis artikel di berbagai media massa, menulis serta menjadi editor dan menyunting sejumlah buku seperti; *Tokoh-Tokoh Sufi* dan *Muhammad Nafis Al- Banjari dalam Perdebatan* (PT RajaGrafindo), *Kumpulan Doa* (Mizan), *Ontologi Ilahi dalam Wacana Sufi* (in-Trans).

Sekarang penulis sedang menempuh studi S-3 di Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta pada Kajian Islam dalam konsentrasi Pemikiran Islam (Teologi, Filsafat dan Tasawuf). Untuk contact person, STAIN Palangka Raya Kalimantan Tengah, E Mail: Ahmad Nw92@Yahoo.com [ ]

PERSPEKTIF TEOLOGI & FILSAFAT

AL GHAZALI & HUME

Relasi sebab akibat (Teori Kausalitas) adalah kontribusi terbesar filsafat terhadap ilmu pengetahuan. Hampir semua ilmu pengetahuan menjadikan teori kausalitas sebagai dasar pijakan. Ilmu kesehatan misalnya, harus berpijak pada asas hukum sebab akibat. Jika suatu obat tidak memberikan kepastian sebab bagi penyembuhan penyakit tertentu maka mekanisme pengobatan akan menjadi *chaos*.

Teori Kausalitas memiliki akar sejarah yang panjang. Di masa Yunani, Aristoteles menegaskan teori ini dengan mendeskripsikan akan adanya empat macam sebab. Teori ini kemudian diadopsi serta dikembangkan oleh para filosof baik di dunia Islam maupun di kalangan Kristen. Tokoh-tokoh seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina dan Ibn Rusyd, St. Anselmus, Thomas Aquinas dari skolastik Kristen, tercatat sebagai golongan yang mendukung teori ini.

Namun, meski teori kausalitas didukung oleh banyak filosof, bukan berarti teori ini berkembang tanpa kritik. Salah satu sisi kontroversial dalam sejarah pemikiran Islam adalah munculnya kritik tajam Al-Ghazali (1058-1111 M.) Bagi Al-Ghazali konsepsi hukum kausalitas sepenuhnya menjadi otoritas Tuhan. Dan belakangan pada abad ke 17 sikap Al-Ghazali ini mendapat legitimasi dari David Hume (1711-1777 M), seorang filosof Barat yang paling terkenal dari kaum empiris. Hume menekankan bahwa peristiwa kausalitas hanyalah hubungan saling berurutan *an sich* yang secara konstan terjadi. Kausalitas tidak bisa digunakan untuk menetapkan peristiwa yang akan datang berdasarkan peristiwa-peristiwa yang terdahulu. Semua gagasan hanya bersifat subyektif karena datang dari pikiran. Khususnya dari hukum psikologi penggabungan gagasan. Bagi Hume, gagasan keterkaitan wajib antara sebab dan akibat bukan pada objek yang kita amati, melainkan hanya pada pikiran kita.

Antara Al-Ghazali dan Hume, ada beberapa hal menarik untuk diperbincangkan; Bagaimana sesungguhnya teori kausalitas mereka? Jika penolakan Al-Ghazali terhadap kausalitas karena landasan metafisis-teologis, sedangkan Hume berdasarkan pendekatan emperis-konkrit nir teologis, mengapa mereka memiliki kesamaan pandangan, padahal keduanya berpijak dari argumentasi yang diametral-kontradiktif? Bagaimana eksistensi pemikiran keduanya pada konteks kekinian, implikasi apa yang muncul dari paradigma kausalitas seperti itu?

Lewat pendekatan dan metodologi yang sangat bertolakbelakang, buku ini "membongkar" sikap Al-Ghazali dan Hume ketika menafikan prinsip berlakunya hukum sebab akibat. Kesimpulan yang dianggap paralel ini menjadi menarik untuk dieksplanasikan lewat penghadapan keduanya di "muka cermin" perbandingan.

KELOMPOK PENERBIT INTRANS Pub.
Jl. Joyosuko Metro 42 Malang, Jatim
Telp./Fax. 0341-573650
redaksi.intrans@gmail.com

ISBN : 978-602-95805-9-4